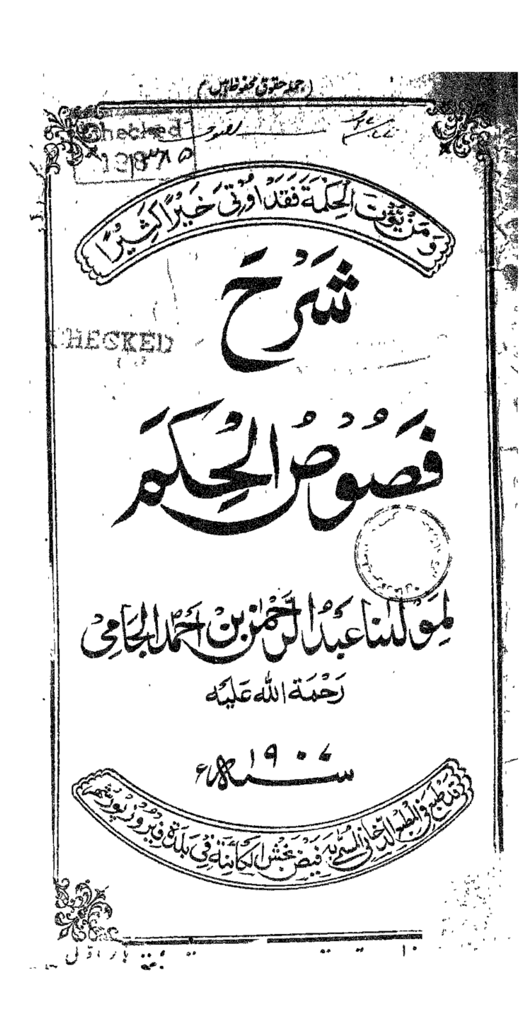

(جملہ حقوق محفوظ ہیں)
ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
شرح
فصوص الحكم
لمولانا عبد الرحمن بن أحمد الجامي
رحمة الله عليه
سنه ۱۹۰۷ع
قد طبع في المطبع الدخاني المسمى به فيض بخش الكائنة في بلدة فيروزپور

شرح

فصوص الحکم

جامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي زين خواتم قلوب اولي الهمم بفصوص نصوص الحكم وختم بها باب النبوة
مرة وباب الولاية الخاصة اخرى وختم بها الولاية المطلقة على من هو احق واحرى والصلوة و
السلام على مهبط كلمة التامة الكاملة ومقسم نعمه العامة الشاملة وعلى من آل من عترته
امره اليه او فاز في صحبته بالمثول بين يديه اما بعد فاعلم ان الحكم الفائضة من الحق
سبحانه على قلوب كمل عباده وخلص عبيده على انواع منها ما يفيض عليهم بواسطة
الملائكة المقربين بالفاظ وعبارات محفوظة عن التغير والتبديل مرادة تلاوتها وهو القرآن المنزل
على نبينا صلى الله عليه وسلم بواسطة الروح الامين ومنها ما يفيض عليهم بواسطة او غير واسطة
معاني صرفة او معبرة بعبارات غير متلوة ومن هذا القبيل الاحاديث القدسية فهي اما معان فاضت
عليه صلى الله تعالى عليه وسلم معاني صرفة لكنه كساها اكسية عباراته الخاصة او بعبارات
مخصوصة غير مرادة ضبطها وتلاوتها وهذا النوع ليس مخصوصا بالانبياء بل يعم الاولياء و
صالحي المومنين ومنها ما يفيض من بعض الكمل على بعض كما يفيض من روح نبينا صلى الله عليه وسلم على
خواص متابعيه مما يفيض بالقدر متابعتهم وقوة مناسبتهم ومن عجائب هذا النوع ما فاض من قلبه الانور و
روحه الاطهر كتاب فصوص الحكم بجملة ما فيه من الحكم والاسرار دفعة واحدة على قلب الشيخ الكامل المكمل محي
الملة والدين ابي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي قدس الله تعالى روحه وكثر من
عنده فتوحه ثم اني كنت برهة من الزمان مشغوفا بمطالعته مشغولا بمذاكرته لم اجد استاذا امينا على
به بشرح مشكلاته ولا مرشدا يرشد مسترشديه الى كشف معضلاته فقصدت الى جمع شروحه وجعلتها
مفاتيح ابواب فتوحه وطالعتها مرة بعد مرة وراجعت اليها كرة بعد كرة حتى استقر رائي على ان انتخب منها
ما يحدث بي في حل مبانيه ويكفي في فهم معانيه واضفت اليه ما سنح في اثناء المطالعة بالبال وسمح وقتي به ما لي فجاء
بحمد الله كما يبتغيه الاصحاب ويرتضيه اولو الالباب وها انا اشرع فيه الآن بعون الملك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد هو اظهار كمال المحمود ازلا اذ لا كمال الا للحق سبحانه جمعا وفرقا وكذلك لا مظهر له الا هو سبحانه جمعا وفرقا فجنس الحمد اى حقيقته المطلقة الشاملة كل حامدية ومحمودية اذا لوحظ الحمد بعين الجمع استهلاك المظاهر فى الظاهر وكل فرد منه اذا لوحظ بعين التفرقة واستتار الظاهر بالمظاهر او جنس الحمد وكل فرد منه معا اذا لوحظ بعين جمع الجمع خالص لله اى للذات المطلقة المجردة عن جميع النسب حتى عن نسبة الاطلاق والتجرد ايضا فهو الحامد فى كل مرتبة والمحمود بكل فضيلة ومنقبة لا حامد سواه ولا يحمد احد الا اياه اعلم انه لا يقع حمد مطلق من حامد الا لفظا واذا اضيف الحمد الى اسم من اسماء الله فلا يكون ذلك الا من حيث حضرة خاصة من حضرات الاسماء يدل عليها حال الحامد ويقيدها بها ولما كان حال الشيخ رض فى هذا المقام تقيد حمده بتنزيل الحكم لانه رضى الله تعالى عنه كان فى صدد بيان الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلام اردف اسم الله بقوله منزل الحكم وجعله صفة له تصريحا بما يشير اليه حاله وهو اسم فاعل اما من التنزيل او من الانزال وتحققهما انما هو باعتبار ان الحكم انما تنزل من الحضرات العالية الالهية المطلقة الى مرتبة التقييد والتعين اعنى حقايق القلوب الكمالية الانسانية لان العلو الحقيقى للاطلاق الذاتى وحضرة الربوبية الفعالة والتقيد والانسفال للمرتبة العبدانية القابلة ثم ان جعله من التنزيل اولى لانه ينبئ عن التدريج ولا يخفى ان نزول العلوم والمعارف على كتاب استعدادات ارواح الانبياء عليهم السلام وان كان دفعيا لكن لا يمكن ظهورها على قلوبهم بالفعل والتفصيل الا على سبيل التدريج وذلك اما باعتبار ان الحكم النازلة على قلب كل نبى انما نزلت بحسب مصالح امته مدة بقائه فيهم واما باعتبار ان بعض الحكم يعد القلب لفيضان بعض آخر فبعضها

يتقدم وبعضها يتاخر واما باعتبار ان نزولها اما على طريق سلسلة الترتيب التى اولها
العقل الاول والتدريج فيه ظ واما على طريق الوجه الخاص والتدريج فيه باعتبار
ان النازل ينزل على الروح اولا بحسب الاجمال ثم على القلب ثانيا بالتفصيل والحكم
الشرايع المشتملة على العلوم والمعارف التى هى الحكمة العلمية وعلى الاخلاق المرضية و
الاعمال الصالحة التى هى الحكمة العملية على قلوب الكلم القلب حقيقة جامعة بين الحقايق
الجسمانية والقوى المزاجية وبين الحقايق الروحانية والخصائص النفسانية والتجلى
المخصوص بحقايق الجواهر الروحانية والنفسانية تجلى متعين من حضرت القدس
والنزاهة والوحدة والعلو والفعل والشرف والحيوة والنورية والتجلى المخصوص بالجسم
متعين باضداد ما للروح والنفس وذلك لتعين التجلى فى كل قابل بحسبه فلما ظهرت
الحقيقة القلبية باحدية الجمع استعدت عرشه وهو يتجلى فيها وينزل حكمه لقبول تجلى
الهى وفيض جمعى كمالى احاطى لا يمكن تعينه فى كل واحد من الجوهرين ولا فى حقايق كل
من الطرفين على الانفراد وهذا الفيض المخصوص بالقلب انما يكون تعينه فى الحضرت
الالهية الكمالية الجمعية واذا تحققت ذلك فاعلم ان انزال الحكم من الحضرة الاحدية الجمعية
الالهية انما يكون على القلوب الاحدية الجمعية الكمالية الانسانية بين حقايق الروح والنفس
والجسم لا على الروح والنفس فقط او على القوى الجسمانية وحدها فلذلك خص القلوب
بالذكر والمراد بالكلم التى هى جمع كلمة اعيان الانبياء عليهم السلام ولذلك اضاف القلوب
اليها قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوى رض فى كتاب النفحات ان الصورة معلومية كل
شئ فى عرصة العلم الالهى الازلى مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنوره الوجودى الذاتى
وذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شان من الشيون الالهية المعبر عنه بالكينونة تسمى
تلك الصورة اعنى صورة معلومية الشئ المراد تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمى الحق
سبحانه الموجودات كلمات ونبه على ذلك فى غير موضع من كتابه العزيز [illegible]

نبينا وعليه السلام كلمة وقال ايضًا لا تبديل لكلمات الله وقال فى حق ارواح عباده
اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية
الاشياء من حيث صرفتها شيئية ثبوتية فى عرصة العلم ومقام الاستهلاك فى الحق سبحانه
وانما تعينها فى عرصة الوجود العينى باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها
واظهارها لها لا له سبحانه هى كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثانى نسبية وجودية
بخلاف الاعتبار الاول باحدية الطريق الامم الاسم بالفتحتين المتوسط بين القريب
والبعيد قال ابن السكيت الامم بين القريب والبعيد والمراد بالطريق اما طريق
التوحيد الذى عليه جميع الانبياء ومتابعيهم المشار اليه بقوله وان هذا صراطى
مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله وتوصيفه بالامم باعتبار
انه متوسط بين قُرب التنزيه وبُعد التشبيه واما الجمعية الكمالية الانسانية بين
حقايق الروح الذى له القرب وبين حقايق الجسم الذى له البعد فانها كالطريق
لنزول الحكم من حضرة الاحدية الكمالية الالهية على القلوب والمراد باحدية الطريق
اما وحدته النوعية التى تتحد فيها افراده واما احدية جمعه للمتقابلات والباء اما
للملابسة على ان يكون الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف اى تنزيلا متلبسا
باحدية الطريق او حالا من الحكم او القلوب او الكلم ولا يخفى وجه صحة كل منها
لفظا ومعنى واما للسببية متعلق بالتنزيل فانه مسبب عن سلوك طريق التوحيد
وعن اتصاف القلب بالجمعية الكمالية الانسانية ايضا واما متعلق به على تضمينه
معنى الاخبار اى الله سبحانه ينزل الحكم مخبرا باحدية الطريق واما للظرفية
كما فى قولهم جئت بطريق الكوفة فان كلا من طريق التوحيد والجمعية الانسانية
طريق التنزيل ومحله من المقام الاقدم من ابتدائية اى هذا التنزيل مبتدئ
من مقام [illegible] والمراد منه مرتبة

الاحدیة الذاتیة التی هی منبع لفیضان الاعیان واستعداداتها فی الحضرة
العلمیة اولا ووجودها وکمالاتها فی الحضرت العینیة بحسب عوالمها واطوارها
الروحانیة والجسمانیة ثانیا وانما کانت اقدم لان المراتب الالهیة وان کانت کلها
فی الوجود سواء لکن العقل یحکم بتقدم بعضها علی بعض کالحیوة علی العلم والعلم
علی الارادة والارادة علی القدرة واقدمها الاحدیة الذاتیة وان اختلفت
الملل ای الادیان المتعددة بتعدد اصحاب الشرایع والنحل ای المذاهب
المتشعبة من کل دین بتعدد المجتهدین وقوله لاختلاف الامم علة لاختلاف
الملل والنحل ای هذا الاختلاف انما وقع لاختلاف واقع بین الامم فی امزجتهم
واحوالهم ومراتبهم وعرفهم وعاداتهم ومآخذ نظرهم ومعتقداتهم فاختلف
شرایعهم ومذاهبهم فی تلک الشرایع بسبب ذلک الاختلاف وذلک لا یقدح
فی وحدة اصل طرقهم وهو الدعوة الی الله ودین الحق وصلی الله ای افاض
رحمته بالتجلیات الذاتیة والاسمائیة والصفاتیة علی ممد الهمم القابلة للترقی
فی مراتب الکمال وذلک الامداد انما یکون بتزیین المقام الذی تعشقت به
الهمة والکمال الذی تعلقت به وتعریف ما هو اعلی وافضل وبیان حاله هی اعز
واکمل وذلک الامداد انما هو من خزائن الجود والکرم وهی الحضرت الاسمائیة
الالهیة بالقیل الاقوم الاعدل بین تعریض وتصریح وکتم وافشاء وایجاز واسهاب
الخطاب
وبشارة ونذارة محمد وآله الذین تؤل الیهم اموره صلی الله تعالی علیه وسلم
ومواریثه العلمیة والمقامیة والحالیة وسلم علیه باسم السلام یسلم الیه فیه حقائق
الکمال ویعطیه السلامة عن سطوات تجلیات الجلال ویهبه السلامة عن الانحراف
والتحقق بحقائق المرتبة الاعتدالیة اما بعد فانی رایت رسول الله صلی الله علیه
وسلم فی مبشرة ای رؤیا صالحة وهی لا تستعمل مع موصوفها فلا یقال رؤیا مبشرة

أُرِيتُها باداء تها الحقّ سبحانه إيّاى من غير قصد وتعمّلٍ منى فتكون مبراة من الاغراض النفسية والخيالات الشيطانية فى العشر الاخر من محرم سنة سبع وعشرين وست مائة واختص المحرم من الشهور بهذه المبشرة لانه فتح له فى اوايل فتحه من المحرم ايضا على ما روى عنه انه اتخذ الخلوة اول مرة باشبيلية من بلاد اندلس تسعة اشهر لم يفطر فيها دخل فى غرة المحرّم وأُمر بالخروج يوم عيد الفطر وبشر بانه خاتم الولاية المحمدية بمحروسة دمشق وبيده صلى الله تعالى عليه وسلم التى هى مظهر تصرفه بالاخذ والاعطاء كتابٌ فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لى هذا اشارة الى ما بيده من الكتاب كتاب فصوص الحكم اخبارًا بانه عند الله سبحانه مسمى بهذا الاسم وتسمية من عنده صلى الله تعالى عليه وسلم او حكما منه بانه كتاب مشتمل على بيان خلاصة الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلام وبيان محالها و هى هذه القلوب فانّ فصّ الشيئ خلاصته وفص الخاتم ما ينقش عليه اسم صاحبه ويكون التسمية به من الشيخ خذه فى سترك وغيبك واخرج به فى الحس و الشهادة الى الناس المتحققين بالانسانية ينتفعون به وسياق الكلام يقتضى ان يكون قوله ينتفعون مجزومًا باسقاط النون لكونه بحسب الظاهر جوابا للامر لكنه صلى الله عليه وسلم جعله اخبارا ابتدائيا بان المتحققين بالانسانية ينتفعون به الى يوم القيمة لمزيد اعلام وبشارةٍ للشيخ رضـ وهو جواب سوال مقدر كانه صلى الله عليه وسلم سئل ان هذه الحكم تجُلُّ وتَعلُو عن ان يخرج بها الى الناس الحيوانيين فاجاب صلى الله تعالى عليه وسلم بان فيهم ناسًا مؤهّلين للكمال ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله سبحانه لانه ربّ الارباب ولرسوله لانه خليفته وقطب الاقطاب واولى الامر اى الخلفاء الذين لهم الحكم فى الباطن او الملوك الذين هم الخلفاء للخليفة الحقيقية فى الظاهر منّا اى من نوعنا واهل ديننا كما امرنا به فى قوله تعالى

اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وفی التحقیق الطاعة کلها لله سبحانه تارةً فی مقام جمعه وتارةً فی مقام تفصیله ویمکن ان تجعل الاشارة فی الوجوه الثلثة الی طاعته صلی الله تعالی علیه وسلم من ثلث حیثیات احدها من حیث کونه صلی الله تعالی علیه وسلم مظهراً الاسم الله وثانیها من حیث کونه صلی الله تعالی علیه وسلم رسولاً منه وثالثها من حیث کونه صلی الله تعالی علیه وسلم اولی الامر علی جمیع الکمل فحققت الامنیة ای ادرکت حقیقة امنیته ومراده بالکتاب الذی اعطاینه بتحدیده وتعیینه امنیته ومراده بها وجعلتها محققةً فی الخارج فعلی الاول یکون المقصود من الابراز فی قوله فیما بعد الی ابراز هذا الکتاب اخراجه من العلم الی العین وعلی الثانی ابرازه بعد ذلک الاخراج الی المنتفعین به و اخلصت النیة عن الاغراض النفسانیة وجردت القصد والهمة عنها فصرفت احدی القصد والهمة فیما هممت به من غیر ان یشوبه شائبة غرضٍ الی ابراز هذا الکتاب من العلم الی العین او الی المنتفعین به کما حده لی وعینه رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم من غیر زیادة منی بان ابرز ما لم یحده صلی الله علیه وسلم لی ولا نقصان بان لا ابرز بعض ما حده صلی الله تعالی علیه وسلم فان مقام الامانة لا یحتمل الخیانة بالزیادة والنقصان وسالت الله سبحانه ان یجعلنی فیه ای فی ابراز هذا الکتاب وفی جمیع احوالی من عباده الذین لیس للشیطان علیهم سلطان ای تسلط وغلبة اشارة الی قوله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان وهم العارفون الذین یعرفون مداخله او الواقفون مع الامر الالهی لا یتعدون عنه وان یخصنی فی جمیع ما یرقم بنانی وینطق به لسانی وینطوی علیه جنانی بالالقاء السبوحی المنزه عن الوساوس الشیطانیة والهواجس النفسانیة والنفث الروحی الحاصل من روح القدس ماخوذ من قوله صلی الله تعالی علیه وسلم

ان روح القدس نفث فی رُوعی ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقہا والنفث
ھوارسال النفس استعیر للافاضۃ فی الرُّوع النفسی الروع بضم الراء وسکون
الواو القلب ولما کان القلب فی الوجود الانسانی عند تقابل النسختین الآفاقیۃ و
الانفسیۃ بمثابۃ النفس الکلیۃ نسبہ الیہ ای فی القلب الذی ہو فی النسخۃ
الانسانیۃ بمنزلۃ النفس الکلیۃ فی نسخۃ العالم فیصیر العلوم المجملۃ الفائضۃ من
الروح مفصلۃ فیہ بالتائید الاعتصامی الباء متعلق بالالقاء والنفث ای یکون
ذلک الالقاء والنفث بتائید اللہ سبحانہ المسبب عن الاعتصام والالتجاء بہ قال اللہ
تعالی ومن یعتصم باللہ فقد ھدی الی صراط مستقیم والھدایۃ الی الصراط
المستقیم نوع من التائید حتی اکون مترجما غایۃ لقولہ سالت ای سالت اللہ
ماسالت حتی اکون مترجما عما حدہ لی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم واراد
اللہ سبحانہ اظہارہ علی لسانی لا متحکما بالتصرف النفسانی فیہ بالزیادۃ والنقصان
لیتحقق ای یعلم حقیقتہ من وقف علیہ من اھل اللہ الذین لھم مشرب الکمال
الاحدی الجمعی الالھی لا المتقیدین بالمشارب والاذواق الجزئیۃ التقییدیۃ
الاسمائیۃ اصحاب القلوب التی تتقلب مع الحق سبحانہ حیث تجلی ووسعتہ
فیما انکرتہ ولا اعرضت عنہ فی تنوعات ظہورہ بشیونہ انہ ای ھذا الکتاب
من حیث معانیہ واسرارہ بل من حیث الفاظہ وعباراتہ ایضا من مقام التقدیس
المنزہ عن الاغراض النفسیۃ التی یدخلہا التلبیس فان الاغراض تارۃ
تلبس الحق صورۃ الباطل فتعرض النفس عنہ وتزیفہ وتارۃ تلبس الباطل
صورۃ الحق فتقبل علیہ وتزینہ وارجو ان یکون الحق لما سمع دعائی قد اجاب
ندائی لسان ادب مع اللہ تعالی فان الکمل المطلعین علی اعیانہم الثابتۃ واستعداداتہا
لا یطلبون من اللہ سبحانہ الا ما تقتضیہ اعیانہم واستعداداتہا فہم متیقنون

باجابة دعائهم وفی اضافة السمع الی الدعاء والاجابة الی النداء قد یقع
لبعض الناس ان العکس انسب لان المقصود من النداء الاسماع ومن الدعاء
الاجابة فکانه رضی الله تعالی عنه لاحظ قوله تعالی ان ربی لسمیع الدعاء ولما
تیقن الاجابة من الله تعالی قال فما القی الیکم الا ما یلقی الیّ مما تضمنه هذا الکتاب
من اسرار الانبیاء علیهم السلام والحکم المخصیصة بهم والملقی الیّ هو الله سبحانه
من الحضرة المحمدیة الختمیة الکمالیة الالهیة ولا انزل فی هذا المسطور الا ما ینزل
به علیّ والمنزل ایضا هو الله سبحانه من تلك الحضرة ولما علم رضی الله تعالی عنه
سبق اوهام المحجوبین من هذا الکلام الی ادعائه النبوة والرسالة قال ولست
بنبیّ ولا رسول لان النبوة التشریعیة والرسالة قد انقطعتا ولکنی وارث لرسول
الله صلی الله تعالی علیه وسلم فی العلوم الالهیة والاحوال الربانیة والمقامات والمکاشفات
والتجلیات ولاخرتی التی ینتهی الیها امری اخرا من مراتب الکمال حارث
ولما لم یکن لی تصرف فیما اذکره فمن الله الذی فنیت فیه فناءً لا ظهور لی ابدا
فاسمعوا واذا اشتبه علیکم شیئ منه الی الله فارجعوا لیطلعکم علیه باشراق
نوره علی قلوبکم واذا ما سمعتم من الله لا منی لفنائی فیه ما اتیت به صورة و
الاتی به هو الله حقیقة فعوا امر لجماعة المخاطبین من وعی یعی اذا حفظ ای احفظوه
بدرك معاینه وتحقیق اسراره ثم بالفهم فصّلوا مجمل القول واجمعوا مفصله
ای فصلوا ما کان مذکورا فیه علی سبیل الاجمال وفرعوا علیه فروعه واجملوا
ما کان مذکورا فیه علی التفصیل ولاحظوه علی وجه الکلیة والاجمال لتکونوا
عالمین بالفروع فی عین الاصول وبالاصول فی عین الفروع او فصلوا مجمل القول
الذی ذکرته فی المراتب والمقامات واجمعوا بین کل مقام واهله بتنزیل کل
فی مقامه ثم منوا به علی طالبیه المستعدین المستحقین له ای اعطوهم ایاه عطاءً

امتنان غير طالبين منهم عوضا لا تمنعوا اى لا تمنعوه بخلا وضنة بل اعملوا بامر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حيث امرنى بابرازه واظهاره للانتفاع هذه الامور الفائضة عليكم من الحقايق والاسرار هى الرحمة التى وسعتكم اى شملتكم فوسعوا انتم ايضا تلك الرحمة على الطالبين وكونوا اعوان الله ورسوله فى ايصالها اليهم ومن الله ارجو ان اكون ممن أُيّد بتائيد الله سبحانه فتايد بقبوله اياه و بعد التائيد ايّد غيره بان يجعله مستعدا للتائيد الالهى بحسن الارشاد و قيّد بالشرع المحمدى المطهر فتقيد به وقيد غيره به وان يحشرنا فى زمرة الفائزين لمتابعته بالسعادة العظمى والدرجة العليا فى الاخرة كما جعلنا من امته التابعين له فى الدنيا فاول ما القاه المالك الحق مطلقا وباعتبار ظهوره وتجليه فى الصورة المحمدية على العبد المملوك له والمراد به نفسه عبّر عن الملقى بالمالك وعن الملقى اليه بالعبد اشارة الى انه سبحانه مالك امر وهو مملوك مامور والمملوك المامور فى امتثال ما امر به معذور من ذلك اى من كتاب فصوص الحكم

فصّ حكمة الهية فى كلمة ادمية

فصّ الشئ خلاصته وزبدته وفص الخاتم ما يزين به الخاتم ويكتب عليه اسم صاحبه قال ابن السكيت كل ملتقى عظمين فهو فصّ والالهية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها ففصّ الحكمة الالهية عبارة عن خلاصة العلوم والمعارف المتعلقة بالمرتبة الالهية اوعبارة عن محل ينتقش بها وهو قلب الانسان الكامل فان الفصّ كما انه قد انطوى على قوسى حلقة الخاتم والطبق على احدية جمعهما وكما انه يختم بما ينطبع فيه من الصور ويعرب عن كليتها وكما انه تابع لقالبه من التربيع والتثليث والتدوير وغيرها و مستتبع لما يرد عليه كذلك قلب الانسان الكامل له الانطواء على قوسى الوجوب والامكان والانطباق على احدية جمعهما وله ان يعرب عما فيه عن صور الحقائق

ينبئ عن احدية جمعها وكذلك له صورة تابعة لمزاج الشخص كما ان لدان يستتبع
تجلی الحق ویصوّره بصورته علی ما نصّ علیه الشیخ فی الفص الشعیبی ولا یبعد
ان یجعل الفص عبارة عن احدیة جمع تلک العلوم والمعارف بناء علی ان احدیة
جمع الاشیاء زبدتها وخلاصتها وعلی ان الفص الذی هو ملتقی قوسی حلقة الخاتم
او ملتقی کل عظمین بمنزلة احدیة جمعهما والمراد بالکلمة فی کل موضع من هذا
الکتاب عین النبی المذکور فیه من حیث خصوصیته وحظه المتعین له ولا منه من الحق
سبحانه فالحاصل ان اوّل ما القاه المالک علیه خلاصة علوم ومعارف متعلقة بالمرتبة
الالهیة متحققة فی کلمة ادمیة او خلاصة تلک العلوم والمعارف او المحل القابل لها او
احدیة جمعها متحققة فی کلمة آدمیة وانما خُصّت الحکمة الالهیة بالکلمة الادمیة
فانها کما کانت المرتبة الالهیة عبارة عن احدیة جمع الاسماء الالهیة کذلک کانت
الکلمة الادمیة عبارة عن احدیة جمع مظهریاتها فناسب ان تخص بها لما شاء الحق
سبحانه بمشیة ازلیة هی الاختیار الثابت له سبحانه ولیس اختیاره سبحانه علی
النحو المتصور من اختیار الخلق الذی هو تردد واقع بین امرین کل منهما ممکن الوقوع
عنده فیترجح احدهما المزید فائدة ومصلحة لان هذا مستنکر فی حقه سبحانه
اذ لا یصح له به تردد ولا امکان حکمین مختلفین بل لا یمکن غیر ما هو المعلوم المراد
فی نفسه فان قلت فکیف یصح قولهم ان شاء اوجد العالم وان لم یشأ لم یوجد قلت
صدق الشرطیة لا یقتضی صدق المقدم وامکانه فقوله ان لم یشأ غیر صادق بل
غیر ممکن فان قلت قد قال بعضهم فی قوله تعالی الم تر الی ربک کیف مد الظل ای
ظل التکوین علی المکونات ولو شاء لجعله ساکنا ولم یمده فان الحق لو لم یشاء ایجاد
العالم لم یظهر وکان له ان لا یشاء فلا یظهر قلت هذا انما النفی الایجاب المتوهم
للعقول الضعیفة واما باعتبار انه سبحانه باعتبار ذاته الاحدیة غنی عن العالمین

فاذا نظر العقل الی غناه وعدم اقتضائه لذاته احد المتقابلات حکم بان له أن
لایشاء وجودَ العالم فلم یظهر العالم واما اذا نظر الی علمه الشامل حکم بعدم مشیئته
بل بعدم امکانها من حیث اسمائه کلها الحسنیٰ المناسبة فی بلوغها الی مرتبة
الکمال وترتب آثارها علیها التی لایبلغها الاحصاء والعَدُّ من حیث جزئیاتها و
ان کانت کلیاتها منحصرة فی تسعة وتسعین او الف و واحدٍ وانما قید بالحیثیة
لان ذات الحق سبحانه باعتبار اطلاقها له مرتبة الغنی عن العالمین لیس نسبتها اقتضاً
شئ من العالم ومشیئته الیها اولی من نسبة عدمها وباعتبار تقییدها ببعض
الاسماء لایقتضی لمظهر الجامع بل ما یکون مظهراً له فقط فاقتضاءها المظهر الجامع
لایکون الا من حیث جمیع اسمائها الحسنی فلهذا قید المشیئة بهذه الحیثیة أن
یری اعیانها المتمایزة بعضها عن بعض فی التعقل وذلك باعتبار مرتبة الواحدیة
وان شئت قلت ان یری عینه المتحدة الغیر المتمیز فیها اسم عن اسم وذلك باعتبار
مرتبة الاحدیة ویمکن ان یقع تجویز العبارتین انما هو بالنسبة الی المرتبة الواحدیه
فان للاسماء فیها اعتبارین احدهما اعتبار وحدة الذات وثانیهما اعتبار کثرة
النسب والاعتبارات فالعبارة الاولی بملاحظة الاعتبار الثانی والثانیة بملاحظة
الاول فی کون ای مکون جامع وحدانی یظهر فیه کل اسم وشان وصفة بصورة
الجمع ووصف وحکم بحیث یصلح الشان الکلی الذی هو التعین الاول وهذه
الجمعیة انما تکون بامرین احدهما اشتماله علی الاسماء کلها بحیث لایشذ منها
شئ وثانیهما صلاحیة مظهریته لها کلها فان مجرد الاشتمال لایستلزم صلاحیة
المظهریة والا لکان کل موجود مظهراً جامعاً والی الاول اشار بقوله یحصر الامر
ای امر الاسماء کلها وعلله بقوله لکونه متصفاً بالوجود لان اتصافه بالوجود انما یکون
بتجلی الوجود الحق فیه باحدیة جمع جمیع شیونه واسمائه والی الثانی بما عطف علیه

اعنی قوله ويظهر به ای بالكون الجامع سرّه ای سر الحق وهو اسماءه المستجنة فی غيب ذاته اليه ای الی الحق سبحانه ويحتمل ان يكون قوله يظهر به بالنصب عطفا علی يری ويكون قوله لكونه موجودا متعلقا بقوله يری علی انه علة مصححة للرؤية فان الشئ ما لم يكن موجودا لم يصح رؤيته فتعلق المشيئة الذی هو المعنی المقصود الاصلی والعلة الغائية من ايجاد العالم ظهور الحق سبحانه فی هذا المظهر الجامع وشهوده فيه شيونه وصفاته علی وجه ينصبغ كل منها باحكام الآخر كما مر و اعلم ان رؤية الحق سبحانه اعيان الاسماء فی الكون الجامع ينبغی ان يكون غير العلم بها فان العلم بها ثابت ازلا وابدا لا احتياج فيه الی مظهر ولا سبق مشية فالمراد بها اما العلم بعد الوجود فيكون التغير فی المعلوم لا فی العلم فالعلم بالشئ قبل وجوده علم وبعد وجوده رؤية وشهود ولكن ليس فيه مزيد فائدة واما الابصار اما نظرا الی مقام الجمع علی ان يثبت البصر للحق سبحانه مغائرا النسبة العلم سواء كانت نسبة وجودية او نسبة اعتبارية فالشئ قبل وجوده معلوم و بعد وجوده مرئی مبصر فان الشئ ما لم يوجد لم يبصر واما نظرا الی مقام الفرق فتكون الاسماء مرئية للحق سبحانه باعتبار ظهوره فی المظاهر فيكون رائيا فی المظاهر كما انه مرئی فيها فان قلت اعيان الاسماء امور معقولة فكيف يتعلق الرؤية بها قلت ذلك انما هو باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر فان قلت بعض المظاهر ايضا غير مدركة بالبصر كالمجردات قلت اذا كان البصر مستندا الی مقام الجمع فيمكن ان لا يكون مشروطا بان يكون المبصر ماديا واذا كان مستندا الی مقام الفرق فيمكن ان يكون المراد به قوة العلم والحضور سواء كان بالبصر او البصيرة فان قلت اعيان بعض الاسماء وآثارها انما تدرك بسائر القوی كالسمع واللمس والذوق و الشم والقوی الباطنة فما وجه التخصيص بالرؤية قلت المراد بالرؤية الاحساس

مطلقا بل الادراك بعد الوجود او تدرك ما عداها الا نه يعرف بالمقائسة ولما
كان لقايل ان يقول ان الحق سبحانه كان يعلم الاسماء واعيانها ويراها ويشاهدها
ازلا في محل التعين الاول والثاني من غير وجود الكون الجامع في الخارج فاي
حاجة الى وجوده على المشية دفعا لذلك بقوله فان روية الشئ نفسه بنفسه
من غير توسط ظهوره في المظهر ما هي اي تلك الرؤية مثل رؤية نفسه في امر
آخر يكون هذا الامر له اي لذلك الشئ كالمراة لانطباع صورته فيه فانه اي
ذلك الشئ حين يظهر في المظهر يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور
فيه بحسب قابلية لتجليه مما لم يكن اي من صورة لم يكن يظهر هذه الصورة له
اي لذلك الشئ بنفسه من غير وجود هذا المحل المنظور فيه ولا تجليه اي تجلي
ذلك الشئ له اي لهذا المحل ولما كان الرائي ههنا هو الحق سبحانه عبر عن التقابل
بالتجلي وقرأ بعضهم ولا تجلية بالتاء على وزن تفعلة اي ومن غير تجلية للمحل من
الجلاء ثم انه لذلك القايل ان يعود ويقول كما كان الحق سبحانه يعلم نفسه
بدون الكون الجامع كذلك كان يعلمها مع تجليها عند ظهورها فيه فاي حاجة
الى وجوده فعلة المشية في الحقيقة هي الرؤية المغائرة للعلم على اي وجه كانت لا غير
لا يقال يلزم من ذلك استكماله سبحانه بغيره لانه يقال هذا الشئ الذي هو له
كالمراة من مظاهره التي ليست غيره مطلقا بل من وجه ولا يخفى ما في هذا الجواب
فان مرآتية هذا الشئ انما هي من جهة المغايرة فيلزم الاستكمال به من حيث
انه غير ويعود المحذور فالحق في الجواب ان يقال ان للحق سبحانه كمالين ذاتيا و
اسمائيا وامتناع استكماله بالغير انما هو في الكمال الذاتي لا الاسمائي فان ظهور
آثار الاسماء يمتنع بدون المظاهر الكونية ولما بين تعلق المشية بوجود الكون
الجامع اردفه بذكر وجود شرايط وجوده بل موجباته بجملة حالية فقال وقد

کان الحق سبحانه اوجد العالم کله ای افاض علی اعیانه الثابتة وجودا یماثل وجود شبح مسوّی معتدل لا روح فیه فان کلا من الموجودین یستتبع وجود امر آخر فوجود العالم یستتبع وجود الکون الجامع ووجود الشبح المسوی یستتبع وجود الروح ونفخه فیه فکان ای العالم بلا وجود الکون الجامع الذی هو بمنزلة الروح له کمرآة غیر مجلوة لان الروح للشبح المسوّی بمنزلة الجلاء للمرآة اذ بهما کمالهما ثم انه رض بین حال الممثل به لیعلم حال الممثل له فقال ومن شان الحکم الالهی واجراء سنته انه تعالی ما سوی محلاً ای مزاجا یصلح لفیضان الروح علیه وانما قید نا بذلك لیصلح قوله لابد وان یقبل روحا الهیا فان تسویة بعض المحال کموضوعات الاعراض لا تستتبع الروح الالهی الاولا بد ان یقبل روحا الهیا یتکون عند التسویة ویتعلق بالمسوی کالارواح الجزئیة لجمهور الناس اویتعلق به بعد التسویة بعد ما کان موجودا قبلها کالارواح الکلیة للکمل من اولیاء الله عبّر عنه ای عن ذلك القبول بالنفخ فیه ای فی محل المسوی وفیه مسامحة لان قبول الروح لازم للنفخ لا عینه فاللایق به ان یجعل عبارة عن افاضة الروح لا عن قبوله لان النفخ صفة النافخ لا المنفوخ فیه وقال الشیخ موید الدین الجندی فی قوله عبّر عنه یعود الضمیر الی الروح لا بمعنی ان الروح هو النفخ بل بمعنی ان الله ذکر تعین الروح فی المحل بعد التسویة بهذه العبارة فقال تعالی ونفخت فیه من روحی وما هو ای النفخ الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة وفیه ایضا مسامحة فان حصول الاستعداد ملزوم للنفخ لا عینه وجعله للقبول یابی عنه قوله لقبول الفیض والتسویة قوله المسواة وجعله الشیخ الجندی لشان الحکم الالهی وفیه بعد واللام فی قوله لقبول الفیض متعلق بالاستعداد وقوله التجلی الدائم الذی لم یزل ای من الازل ولا یزال ای الی الابد بدل من

الفيض بدل الكل والفيض مفعول للقبول وفاعله الصورة المسواة ومعنى
قبوله الفيض اعنى التجلى المذكور وان كانت موجودة ان ذلك التجلى هيولانى
الوصف وانما يتعين ويتقيد بحسب المتجلى له فاذا كان المتجلى له عينا ثابتة غير
موجودة يكون هذا التجلى بالنسبة اليه تجليا وجوديا وان كان موجودا خارجيا
كالصورة المسواة يكون التجلى بالنسبة اليها بالصفات وتقيد صفة غير الوجود
كصفة الحيوة ههنا وفى بعض النسخ فيض التجلى بدون اللام فالاضافة بيانية
والمعنى ما سبق اولا منه والفيض عبارة عما يفيد التجلى المذكور للصورة المسواة
من صفة الحيوة او عن الروح المفاض المتعلق بها ونصب التجلى الدائم على ان
يكون مفعولا للقبول والفيض فاعلا له لا يظهر صحة معناه الا بتكلف تعسف
ولما كان امر الوجود دائرا بين الفاعل والقابل والفعل والاثر واستناد كل من
الفاعل والفعل والاثر الى الحق سبحانه ظاهر مما سبق فلم يبق غير مستند
اليه سبحانه الا القابل اعنى الاعيان الثابتة القابلة من الفاعل الحق وتجليه
الدائم الذى هو فعله فيض الوجود فلذا قال وما بقى غير مستند الى الحق
سبحانه الا قابل وهو الاعيان الثابتة القابلة للتجلى الوجودى الدائم والقابل
لا يكون الا من فيضه الاقدس من شوائب الكثرة وهو عبارة عن التجلى
الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية والفيض
المقدس عبارة عن التجلى الوجودى الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الاستعدادات
فى الخارج فالامر اى امر الوجود كله منه اى من الحق سبحانه ابتداءه بحسب
فيضه الاقدس وتجليه بصور الاعيان الثابتة فى العلم ومنه انتهاءه ايضا بحسب
فيضه المقدس وتجليه بصور الاعيان الموجودة فى العين واليه يرجع الامر
كله بالفناء فيها اخرا كما ابتداء منه عند الوجود عن العدم اولا فاقتضى الامر

جواب لما والفاء لبعد العهد ای اقتضی الامر المذکور من المشیئة والتسویة و
کون شان الحکم الالٰهی ما ذکر جلاء مرآة العالم ونفخ الروح فی صورة المسواة فکان
آدم عین بوجوده العینی جلاء تلک المرآة وروح تلک الصورة ولما انجر کلامه رض
الی ان آدم روح صورة العالم اراد ان یبین نسبة الملائکة القادحین فی خلافته
الی صورة العالم ومنشاء محجوبیتهم عن ادراک کماله لیکون توطیة للتنبیه علی خطائهم
فی ذلک القدس کما سیجیئ عن قریب فقال وکانت الملائکة القادحون فی خلافته
آدم وهی ما عدا الجبروت والنفوس المجردة من بعض قوی تلک الصورة التی
هی صورة العالم المعبر عنه فی اصطلاح القوم الصوفیة المحققین بالانسان الکبیر
صورة کما یعبرون عن الانسان بالعالم الصغیر صورة وذلک لان النشاة
الواحدة تفصیلها العالم واجمالها الانسان وانما قلنا صورة لان الامر بحسب
المرتبة بالعکس فان للخلیفة استعلاء علی المستخلف علیه وانما قال رض من
بعض قوی تلک الصورة لان لها قوی اخر کالجن والشیاطین فکانت الملائکة
له کالقوی الروحانیة من المتخیلة والمتفکرة والحافظة والذاکرة والعاقلة و
الحسیة کالباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة التی فی النشاءة
الانسانیة فکما ان النفس الناطقة تدبر البدن بواسطة هذه القوی کذالک
النفس الکلیة تدبر العالم کله بواسطة الملئکة وکل قوة منها من تلک القوی
الملکیة محجوبة بنفسها عن معرفة فضیلة الجمعیة الانسانیة الکمالیة لاتری ذاتا
افضل من ذاتها بل تری ذاتها افضل مما عداها وان فیها بالهمزة المکسورة
عطف علی جملة کل قوة ومشعر بتعلیل مضمونها والضمائر کلها راجعة الی القوة
وصححها القیصری بفتح الهمزة وجعلها معطوفة علی افضل من ذاتها والضمیر
للنشاة الانسانیة ولکن یابی عنه قوله فیما تزعم ای ان فی کل قوة فی زعمها لا فی الواقع

الاهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله كالخلافة لما تحقق عندها اى عند
كل قوة من الجمعية الالٰهية احدية جمع الاسماء والصفات الوجوبية والحقائق
المظهرية الامكانية دائرا بين ما يرجع من ذلك اى مما عندها الى الجناب
الالٰهى احدية جمع الاسماء الوجوبية العالية الفعالة المؤثرة وبين ما يرجع منه
الى جناب حقيقة الحقائق الامكانية السافلة المنفعلة المتاثرة وبين ما يرجع
منه فى النشاة الحاصلة لهذه الاوصاف اى القوى التابعة لها تبعية الاوصاف
لموصوفاتها الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية من الصورة الروحانية والمثالية والجسمانية
وتوابعها وفى بعض النسخ الطبيعة الكل فالكل بدل منها وعطف بيان لها ولما
كانت الطبيعة فى عرف اهل النظر مختصة بالجسمانيات واراد تعميمها كما يقتضيه
الكشف وصفها بقوله التى حصرت قوابل العالم كله ومواده اعلاه الروحانى
واسفله الجسمانى اعلم ان الحقائق ثلث حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة
وجودها لذاتها وهى حقيقة الله سبحانه والثانية حقيقة مقيدة منفعلة
سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلى وهى حقيقة العالم
وحقيقة ثالثة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال و
التاثير والتاثر فهى مطلقة من وجه مقيدة من اخر فعالة من جهة منفعلة
من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها المرتبة الاولية
الكبرى والاخروية العظمى وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة فى مقابلة
الحقيقة المنفعلة المقيدة وكلّ مفترقين فلابد لهما من اصل هما فيه واحد
مجمل وهو فيهما متعدد مفصل اذ الواحد اصل العدد والعدد تفصيل
الواحد فظاهرية هذه الحقيقة هى الطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة
من اخر فانها تتاثر من الاسماء الالٰهية وتؤثر فى موادها وكل واحد من

هذه الحقائق الثلث حقيقة لحقائق التى تحتها ولما سرت احدية جمع
الوجود فى كل حقيقة من الجزئيات انبعث انابة كل تعاين تعاين بان له استحقاق
الكمال الكلى الاحدى وما تحققت ان تعين الكمال الاحدى الجمعى انما يكون
بحسب القابل واستعداده وهذا اى حصر الطبيعة قوابل العالم كله لا
يعرفه العقل بطريق نظر فكرى بان تحرك من المطالب المشعور بها توجه الى
مباديها المعلومة ومنها الى تلك المطالب وذلك لان معرفة هذا الحصر لا يحصل
الا بمعرفة الطبيعة ومعرفتها على ما يؤدى اليه النظر الفكرى لا يتجاوز عما هو
معلوم عند علماء الرسوم من اختصاصها بالاجسام السفلية والاجرام العلوية
بل هذا الفن اى النوع من الادراك والمعرفة لا يكون الا عن كشف الهى
حاصل بالتوجه والافتقار التام الى الله سبحانه وتفريغ القلب وتعريته
بالكلية من جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين الرسمية منه اى
من ذلك الكشف الالهى تعرف ما اصل صور العالم المنطبعة فى مواده بفعل
وتاثير من ذلك الاصل القابلة تلك الصور لارواحها المنفوخة فيها ان كانت
من الصور الجسمانية والجسدانية المثالية واما ان كانت من الصور المجردة
فالمراد بارواحها الاسماء التى هى مظاهر لها فان نسبة الظاهر الى المظهر نسبة
الروح الى الصورة المسواة له اعلم ان الطبيعة فى عرف علماء الرسوم قوة من
قوى النفس الكلية سارية فى الاجسام الطبيعية السفلية والاجرام العلوية
فاعلة لصورها المنطبعة فى موادها الهيولانية وفى مشرب اهل الكشف و
التحقيق اشارة الى حقيقة الهية فعالة للصور كلها وهذه الحقيقة بفعل الصور
الاسمائية بباطنها فى المادة العلمية فان النشاة واحدة جامعة بحقيقتها للصور
الحقانية الوجوبية والصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية

بسيطة او مركبة والصور فى طور التحقيق الكشفى علوية وسفلية والعلوية حقيقية
وهى صور الاسماء الربوبية والحقائق الوجوبية ومادة هذه الصور وهيولاها
العماء والحقيقة الفعالة لها احدية جمع ذات الالوهية واضافية وهى حقائق
الارواح العقلية الفلكية والنفسية ومادة هذه الصور الروحانية هى النور
واما الصور السفلية فهى صور الحقائق الامكانية وهى ايضا منقسمة الى علوية
وسفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية ومنها صور عالم المثال
المطلق والمقيد واما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش
والكرسى ومادتها الجسم الكل ومنها صور العناصر العنصرات من العنصريات الصور
الهوائية والنارية والمزاجية ومادة هذه الصور الهواء والنار وما اختلط
معهما من الثقيلين الباقيين من الاركان المغلوبين فى الخفيفتين ومنها
الصور السفلية الحقيقية وهى ما غلب فى نشاته الثقيلان وهما الارض و
الماء على الخفيفتين وهما النار والهواء وهى ثلث صور معدنية وصور نباتية
وصور حيوانية وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لا يتناهى و
لا يحصيها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالٰهية فاعلة بباطنها الصور الاسمائية
وبظاهرها الذى هو الطبيعة الكلية تفعل ما عداها من الصور فالحقيقة
الالٰهية اصل جميع الصور والطبيعة الكلية التى هى مظهرها اصل العالم كله
فسمى هذا الكون الجامع المذكور انسانا وخليفة فاما انسانيته فلعموم نشاته
المرتبية فان له ثلث نشاة روحية ونشاة عنصرية ونشاة مرتبية هى
احدية جمعها والعموم انما هو للمرتبية وحصر الحقائق كلها الٰهية كانت او
كونية وهو اى الكون الجامع للحق سبحانه بمنزلة انسان العين من العين الذى
يكون به النظر وهو اى انسان العين وهو المعبر عنه بالبصر الذى به يبصر

الشئ ويونس فلهذا اى لمعنے الابصار المتضمن للانس سمی انسان العین
انسانا وهو فعلان من الانس للمبالغة فیه فانه الضمیر للشان اوللکون الجامع
به اى بالكون الجامع المذكور نظر الحق سبحانه الى خلقه فرحمهم قوله فلعموم
نشاته مقدمة لقوله فانه به نظر الحق فانه لولم يكن نشاته عامة حاصرة للحقائق
كلها لم يمكن به النظر الى خلقه كله وتوصيف انسان العين بقوله الذى به
يكون النظر واردا والوصف بقوله وهو المعبر عنه بالبصر اشارة الى وجه
تسمية انسان العين بالانسان وهو كونه بحيث يبصر ويونس به ولهذا فرع
عليه قوله فلهذا سمى انسانا وقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين اشارة الى ان
وجه التسمية كما انه متحقق فى انسان العين كذلك متحقق فى الكون الجامع وقوله
فانه به نظر الحق تعليل له ولو حمل قوله فلهذا سمى انسانا على ان معناه فلكون
الكون الجامع بمنزلة انسان العين للحق سبحانه سمى ذلك الكون الجامع انسانا
وجعل قوله فانه نظر الحق علة لما ذكر فى الوجه الاول كان علة للعلية كما
لا يخفى واذا تحقق وجه تسمية انسان العين بالانسان فى الكون الجامع فكما
يناسب تسمية انسان العين به فان العكس اولى كما لا يخفى وعلى هذا
التقدير هذا الكلام وجه واحد للتسمية لا وجهان ويمكن ان يجعل وجهين
احدهما قوله لعموم النشاة فان عموم النشاة وحصره الحقائق كلها يقتضى ان يكون له مع كل
حقيقة نسبة مخصوصة بها انس بالكل وانس الكل به فيتحقق معنى الانس بهما وثانيهما
قوله وهو للحق بمنزلة انسان العين فانه يفهم منه وجه تسمية انسان العين
به وهو متحقق به فى الكون الجامع كما عرفت ثم اعلم ان الشيخ الكبير رضى الله
تعالى عنه اورد فى كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقى هو البرزخ بين الوجوب
والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات

الحد ثان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه ومن مرأته يصل فيض الحق
والمدد الذى هو سبب بقاء ما سوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه
من حيث برزخيته التى لا يتغائر الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدد الالٰهى
الوحدانى لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل اليه انتهى كلامه وكان رض
ما اراد بنظر الحق به الى خلقه ورحمته عليهم الّا وصول الفيض من مرأته
اليهم فهو اى الانسان هو الانسان الحادث بوجوده العينى العنصرى بالذات
والزمان اما حدوثه الذاتى فلعدم اقتضاء ذاته الوجود واما حدوثه الزمانى
فلكون نشأته العنصرية مسبوقة بالعدم الزمانى الازلى المتقدم على سائر الاعيان
باعتبار وجوده العلمى وعينه الثابتة واما بحسب وجوده العينى الروحى فان كان
من الكمل فهو ايضًا ازلى فان نفوس الكمل كلية ازلية مساوية فى الوجود
للعقل الاول واما من كان نفسه جزئية يستحيل عليه ذلك لان النفوس الجزئية
لا يتعين الا بعد حصول المزاج وبحسبه فلا وجود لها قبل ذلك كذا قال الشيخ
الكبير فى بعض رسائله والفرق بين ازلية الاعيان الثابتة وبين بعض الارواح
المجردة وبين ازلية المبدع ايا ها ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبى بنفى الاولية يعنى
افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام
وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها
والنشأة الدائم الابدى النشأ النمو والارتفاع والازدياد والمراد به ذو النشاء
اى الذى ينمو ويزداد دائمًا ابدًا فى المراتب هو الانسان الكامل فان اول مراتبه
التعين الاول الذى هو الحقيقة المحمدية ثم التعين الثانى الذى هو صورته
التفصيلية ثم العقل الاول ثم النفس الكلى وهكذا الى اخر المولدات الذى هو نشأة
العنصرية ثم لا يزال يزداد وينمو بحسب التجليات الالٰهية والشيونات الربانية

دائما ابدا دُنیا واٰخرة والکلمة الفاصلة الجامعة فان الکلم ثلث کلمةٌ جامعة لحروف الفعل والتاثیر التی هی حقائق الوجوب وکلمة جامعة لحروف الانفعال التی هی حقائق الامکان وکلمة برزخیة جامعة بین حروف حقائق الوجوب وبین حروف حقائق الامکان فاصلة متوسطة بینهما وهی حقیقة الانسان الکامل فتم العالم الناقص الفاقد للجمعیة الکمالیة بوجوده العنصری ح وصوله الی الکمال الجمعی فانه لولم یوجد هذا الانسان فی العالم لم یحصل کمال الجلاء والاستجلاء الذی هو العلة الغائیة من ایجاد العالم وانما قال بوجوده ولم یقل به لان له تعینا ازلیا علمیا وظهورات فی المراتب وبانسحاب الفیض الوجودی العینی علیه بحسب نشاته العنصریة یتم العالم ویکمل کما عرفت فهو ای الانسان من العالم کفص الخاتم من الخاتم فکما یکون تمامیة الخاتم وکماله بالفص ونقصانه بعدمه کذلك تمامیة العالم وکمالیته بالانسان ونقصانه بعدمه وهو ای الفص محل النقش ای نقش اسم صاحب الخاتم وغیره مما ینقش علی الفصوص و العلامة التی بها یمیز بعض عن بعض وبها یختم الملك علی خزائنه لئلا یتصرف فیها احد فیبقی محفوظا وکذلك الانسان الکامل هو محل نقوش اسماء الالهیة وعلامة احدیة جمعها التی بها یستحق ان یختم به علی خزائن الدنیا والاخرة وسماه الحق سبحانه خلیفة حیث قال الله تعالی انی جاعل فی الارض خلیفة من اجل هذا المعنی الذی هو الختم لانه ای الانسان الکامل الذی نحن فیه والحق سبحانه بالانسان الکامل الختم هو حافظ خلقه والی الاول یشیر قوله کما یحفظ بالختم الخزائن من التصرف فیها فما دام ختم الملك علیها لا یجسر ای لا یجترئ احدٌ علی فتحها ای فتح تلك الخزائن والتصرف فیها الا باذنه ای الملك فکذلك مادام الانسان الکامل فی العالم لا یتسلط حقائق المباینة والتمائز التی فی

حقائق خزائن العالم على فتحها والتصرف فيها الا باذن الحق سبحانه فاستخلفه
اى الحق سبحانه الانسان الكامل فى حفظ العالم من الخلل الذى يقتضيه
التفرقة والمباينة التى فى حقائق العالم من الخصوصيات التى بها يتميز بعضها
عن البعض ولا يزال العالم محفوظا من هذا الخلل مادام فيه هذا الانسان
الكامل وكان قائما بخلافة الحق سبحانه فى حفظ العالم فاذا اذن لهذا الانسان الكامل
بالخروج عن الدنيا وامره بالانفكاك عن خزينتها الى الاخرى خربت الخزينة
وانتهب ما فيها وحفظ العالم عبارة من ابقاء صور انواع الموجودات
على ما خلقت عليها الموجب لبقاء كمالاتها واثارها باستمداده امن
الحق التجليات الذاتية والرحمة الرحمانية والرحيمية بالاسماء والصفات
التى هذه الموجودات صارت مظاهرها ومحل استوائها اعلم ان النشاة
الدنيوية الحسية بمنزلة خزانة اختزن الحق سبحانه فيها الحقائق الامكانية
المظهرية والحقائق الاسمائية الالهية الظاهرة بها ولاشك ان كل واحدة
من تلك الحقائق الامكانية عبارة عن احدية جمع حقائق بسيطة متباينة
متمايزة مقتضية بذاتها الافتراق والامتياز كما كانت فى الرتبة العلمية
متحدة بالوجود الواحد الذى يقتضى بذاته الوحدة وزوال الكثرة وباعتبار
هذا الوجود الواحد يقتضى بذاته ظهور بعضها متبوعا وبعضها تابعا وبعد
اتحادها بالوجود الواحد صارت حقيقة مظهرية يظهر فيها الاسماء الالهية
بحسب قابليتها واستعدادها وجمعيتها ولما كان الكون الجامع والانسان
الكامل احدية جمع جميع الحقائق الامكانية المظهرية وكان المقصود الاعلى
والغاية القصوى من ايجادها وجودها العنصرى الذى هو مظهر احدية
جمع الحقائق الالهية وكان وصول الامداد الالهى والتجلى الوجودى

الى الحقائق المظهرية كلها قبل وجوده العنصرى بواسطته ومن مرتبته في
بعد وجوده العنصرى فُوِّضَ ذلك الامداد اليه بان وقع التجلى الاحدى الوجودى
الجمعى اولا على حقيقته الاحدية الجمعية وبرقيقة المناسبة التى بينه وبين
كل حقيقة حقيقة سرى اليها ثانيا فما دام كان ذلك الكامل مقصودًا ايجاده
وابقاءه فى النشاة الدنيوية ووصل فيض التجلى من مراتبه ووجوده
اليها بقيت تلك الحقائق محفوظة من الخلل الذى تقتضيه التفرقة والمباينة
التى كانت بينهما وبينها وفيها قبل ايجادها بالوجود الواحد والوحدة الذاتية
كانت لذلك التجلى وكان كالختم عليها لئلا يفتحها تسلط تلك التفرقة و
المباينة عليها واقتضاء التجلى التقلص والانسلاخ عنها الا تراه اى الانسان
الكامل اذا زال بان يرتحل خاتم الولاية المطلقة فلا يظهر بعده انسان
كامل وفك الختم من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق سبحانه فيها
من الحقائق المظهرية والاسماء الالٰهية الظاهرة بها وخرج منها ما كان
فيها من الحقائق المظهرية والاسماء الالٰهية والتحق بعضه اى التحق فى
النشاة الدنيا بعض ما اختزنه الذى له مرتبة الفرعية والجزئية ببعض
اُخر له مرتبة الاصلية والكلية اى الفروع باصولها والجزئيات بكلياتها
كالتحاق المواليد بالعناصر او التحق بعض الفروع ببعض اخر لرجوعهما الى الاصل
الجامع لهما او التحق فى النشاة الاخرة بعضٌ ببعض لمناسبة بينهما إمّا فى
درجات الجنان او فى دركات النيران او التحقق بعض ما اختزنه الحق
فى الدنيا ببعض ما اختزنه فى الاٰخرة بانتقاله من الصورة الدنيوية الى
الصورة الاخروية فكان صورة الدنيوية التحقت بالصورة الاخروية و
اندرجت فيها وانتقل الامر اى امر الظهور والاظهار من النشأة الدنيا

العنصرية الكثيفة الزايلة الى النشاة الآخرة النورية اللطيفة الباقية واختزن الحق الاسماء ومظاهرها فى خزانة الآخرة فكان ذلك الانسان الكامل ختما على خزانة الآخرة ختما ابديا كما كان ختما على خزانة الدنيا ختما مفكوكا عنها ولما استخلف الحق سبحانه الانسان الكامل ومن شرط الخليفة ان يكون على صورة المستخلف فرع عليه قوله فظهر جميع ما فى الصورة الالٰهية يعنى احدية جميع الاسماء الالٰهيه وصورة اجتماعها من الاسماء بيان لما فى الصورة فى هذه النشاة الانسانية الجامعة بين النشاة الروحانية والعنصرية التى هى احدية جمع مظهريات تلك الاسماء فحازت اى جمعت هذه النشاة رتبة الاحاطة بجميع الاسماء والجمع لها ومرتبة جميعة مظاهرها بهذا الوجود اى الوجود العينى العنصرى وبه اى بكونه حائزا رتبة الاحاطة والجمع قامت الحجة اى حجة الحق سبحانه فى ادعاء استحقاق الخلافة حيث قال انى جاعل فى الارض خليفة على الملائكة القادحين فى ذلك الاستحقاق بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك يعنى الملائكة وانظر من اين اتى على من اتى عليه مبنى للمفعول يقال اتاه واتى عليه ولا يستعمل مبنيا للمفعول الا فى المكاره يريد رضه اتيان المعاتبة وتوجه المطالبة من قبل الحق سبحانه على الملائكة فى اعتراضهم على الحق وجرحهم لآدم وتزكيتهم انفسهم ثم اعلم ان ههنا امورا ثلثة احدها نشاة هذا الخليفة و ثانيها حضرة الحق الذى اراد ان يجعله خليفة وثالثها نشاة الملائكة الذين شاورهم فى هذا الجعل والوقوف مع كل واحد من هذه الامور والعمل بما تقتضيه تمنع من الاعتراض على جعله خليفة فاراد الشيخ ان ينبه على ان منشأ اعتراض الملائكة المفضى الى هذه المعاتبة والمطالبة هو عدم وقوفهم مع واحد من هذه الامور والعمل بمقتضاه فقال فان الملائكة لم تقف اى لم تتوقف مع

ما تعطيه اى ما تقتضيه نشأة هذه الخليفة وتجاوزت من مقتضاها ولا وقفت الملائكة ايضا مع ما تقتضيه حضرة الحق سبحانه ويستحقه من العبادة الذاتية التى هى من مقتضيات ذاته وذوات عبيده سبحانه وهو الانقياد لامره والخضوع تحت حكمه وانما لم يقفوا مع ما تقتضيه نشأة هذا الخليفة ولا مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فانه ما يعرف احد من الحق سبحانه الا ما تعطيه ذاته من الاسماء التى هو مظهرها وليس للملائكة جمعية آدم اى جامعيته للاسماء كلها فما عرفوا من الحق الا سماء التى يحصى آدم وهى الاسماء الثبوتية التشبيهية فما عرفوا من آدم الجمعية الاحدية الكمالية المقتضية لرعاية الادب معه والنزول اليه والدخول تحت حكمه لا الجرح والطعن فيه وانبعث فيهم الحسد والتعصب وصار غشاوة بصر بصيرتهم عما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فلا جرم تجاوزوا عن مقتضى نشأته ولم ينقادوا لامر الحق بخلافته ولا وقفت ايضا مع الاسماء الالهية التى تخصها وهى الاسماء السلبية التنزيهية وتجاوزت عن مقتضاها فان مقتضاها وهى شطر من الاسماء الالهية الانقياد لمن نشأته تعمها وغيرها من تلك الاسماء وسبحت الملائكة الحق سبحانه بها اى بتلك الاسماء عطف على تخصها وقدسته ايضا بها ولما كان منشأ عدم وقوفهم مع مقتضى تلك الاسماء عدم علمهم بما عداها مما هو فى نشأة الخليفة صرح الشيخ بها عاطفا على قوله ولا وقفت فقال وما علمت اى الملائكة ان لله سبحانه اسماء اخر غير ما سبحوه بها ما وصل علمها اى علم الملائكة بها اى بتلك الاسماء الاخر كالخالق والرازق والمصور والسميع والبصير والمطعم وغير ذلك مما يتعلق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك والسقم والشفاء وسائر الاسماء التى تختص عالم الاجسام والطبيعة فما سبحته اى الملائكة الحق سبحانه بها اى بتلك الاسماء ولا قدسته كما يسبحه آدم ويقدسه

بهما فان قلت ما معنى التقديس والتنزيه فى الاسماء المنبئة عن التشبيه قلنا
فيهما تقديس وتنزيه عن الانحصار فى التنزيه وكمال التقديس التنزيه عن
الانحصار فى التنزيه او التشبيه او الجمع بينهما فغلب عليهما اى على الملائكة ما ذكرناه
من عدم وقوفهم على الامور الثلثة وحكم عليهما اى على الملائكة هذا الحال اى غلبة ما
ذكرناه عليهم او ما ذكرنا وهو عدم وقوفهم معها فقالت اى الملائكة من حيث
النشاة التى تخصهم بلسان التنافى والتنافر الذى بين الوحدة والبساطة الملكيتين
وبين الكثرة والتركيب الانسانيين اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
وليس ما ينسبونه الى آدم من الافساد وسفك الدماء الا النزاع والمخالفة
لامر الحق وهو اى ذلك النزاع عين ما وقع منهم مع الحق من اعتراضهم عليه فى جعله آدم
خليفة فما قالوه فى حق آدم مع الحق من النزاع والمخالفة هو عين ما هم فيه مع الحق من حال اعتراضهم
على الحق والطعن فى آدم فلولا ان نشاتهم تعطى ذلك النزاع مع الحق سبحانه و
يقتضى ذلك الاعتراض عليه ما قالوا فى حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون
مع الحق سبحانه فلو عرفوا نفوسهم ونشاتهم التى تخصهم لعلموا ان ما قالوه هو
النزاع مع الحق سبحانه الذى هو من لوازم نشاتهم واحكام نفوسهم ولو علموا ذلك
لعصموا من الاقدام على النزاع فانهم من الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم
ولو علموا ان ما قالوه نزاع مع الله سبحانه وعصيان لامره ما وقع منهم ذلك القول
وانما وقع منهم لذهولهم عن هذا المعنى وايضا ليس من مقتضى الانصاف
اذا اطلع احد على امر مذموم فى نفسه ان يطعن به فى غيره ويجرحه ثم لم يقفوا
مع التجريح فى آدم حتى زادوا فى الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح
حيث اطلقوا فى دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيدوهما بما هم عليه منهما
فيتبادر منه انهم يسبحونه ويقدسونه كل التسبيحات والتقديسات وليس لهم ذلك

کیف وعند آدم من الاسماء الالهیة ما لم تکن الملائکة مطلعین علیها فما سبحت الملائکة ربها بها ای بتلک الاسماء ولا قدستہ ای الملائکة الحق عنها ای عن نقائضها علی حذف المضاف فان التقدیس بالاسماء لیس عن انفسها بل فی کل تقدیس باسم تقدیس عن نقیضہ تقدیس آدم وتسبیحه تقدیس ذوق وتسبیح وجدان فوصف الحق سبحانه لنا ما جری بینه سبحانه وبین الملائکة فی حق آدم لنقف عنده ای عند ما جری ولا نتجاوز عما اقتضاه من التادب بین یدی الحق او عند الحق ای امره وحکمه ونتعلم الادب مع الله سبحانه ونعامل معه بحسب ما تقتضیه مرتبته فلا ندعی ما نحن متحققون به وحاوون علیه من الکمالات بالتقیید فان الکمالات کلها انما هی لله سبحانه ظهرت فینا وتقییدت بحسب استعدادنا وقابلیاتنا والظهور بادعائها انما هو من العجب والانانیة فکیف ان نطلق فی الدعوی فنعم بها ای بالدعوی ما لیس لنا بحال من الکمالات ولا نحن منه علی علم فنفتضح عند الله سبحانه وعند عباده العارفین بالامور علی ما هی علیه فهذا التعریف الالهی مما ادب به الحق سبحانه عباده الادباء المعاملین مع الحق وبما تقتضیه المراتب الامناء الحاملین الامانة التی هی صورة الله سبحانه التی حذی علیها آدم حین عرضها علی سماوات الارواح وارض الجسمانیات فابین ان یحملنها ای لم یطقن ذلک ولم یستطعن واشفقن منها لعدم احدیة جمع الجمیع عند واحد منها وحملها الانسان لتحققه باحدیة الجمع المذکور الخلفاء الذین استخلفهم الله تعالی فی حفظ خزانتی الدنیا والآخرة فان قلت ای حاجة للمتحققین بهذه الصفات الی التادیب قلنا المراد بالتادیب تربیة ذ واتهم قبل التحقق للتحقق او قلنا لکل جواد کبوة فیمکن منهم وقوع الزلات بعد التحقق بها ایضا ثم رجع مما وقع فی البین من قصة الملائکة وبیان

لطائفها الى الحكمة الالهية التى كان رضى الله تعالى عنه بصدد بيانها فابتدأ رضى الله عنه ببيان
الارتباط بين الامور الكلية والاعيان الخارجية وفرع عليه بيان الارتباط بين الحق والعالم ثم
بيان خلق الانسان على صورته ثم بيان ما يتفرع عليه من الحكم والاسرار فقال اعلم ان الامور
الكلية اى الحقائق المشتركة بين الاعيان الخارجية كالحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها و
ان لم يكن لها من حيث انها كلية وجود فى عينها وحد ذاتها فانه لا وجود للكليات
الا فى ضمن افرادها فهى معقولة معلومة موجودة بلا شك فى الذهن
فهى باطنة من حيث هى كلية لا تزول عن الوجود العينى بالعين المهملة كما
هو فى بعض النسخ المقروءة على الشيخ رح اى هى باطنة باعتبار وجودها العقلى
لكن لا تزول عن الموجودات العينية ولا يسلب عينًا عنها بل هى ثابتة لها فى
ضمن ثبوت افرادها لها او بالغين المعجمة اى لا تزول عن الوجود الغيبى
العقلى ولا تتصف بالوجود العينى الخارجى وحاصله انها لا تخرج من العلم الى
العين وفى بعض النسخ لا تزال اما بضم التاء من الازالة فمعناه قريب مما
سبق سواء كانت العين مهملة او معجمة واما بفتحها والعين مهملة فقال الشارح
الجندى رحمه الله تعالى ان قوله باطنة منصوب على هذا الوجه والتقدير فهى
لا تزال باطنة عن الوجود العينى اى لا تظهر اعيانها فى الخارج وان كانت موجودة
فى العلم وبالنسبة الى العالم واما فتحها والغين معجمة فلا وجه له ظاهرًا وهذه
الامور الكلية التى لا تتحقق فى الخارج من حيث كليتها لها الحكم والاثر فى كل ما له
وجود عينى من الموصوفين بها فان للحيوة مثلا حكمًا على الموصوف بها بانه حى
واثر فيه وهو العلم وتوابعه بل هو اى ماله وجود عينى عينها لا غيرها اى عين
الامور الكلية فعلى هذا يكون قوله اعنى اعيان الموجودات العينية تفسيرا
الضمير المرفوع ويحتمل ان يجعل تفسير الضمير المجرور اذا كان المرفوع كناية عن الامور

الكلية ما ؤلة بالامر الكلى وعلى كل تقدير فالعينية بناء على ان الحقيقة الواحدة
التى هى حقيقة الحقائق كلها هى الذات الالٰهية وباعتبار تعيناتها وتجلياتها
فى مراتبها المتكثرة تتكثر وتصير حقائق مختلفة جوهرية متبوعة وعرضية
تابعة فكل عين عين من حيث امتيازها عما سواها ليست الا عين اعراض شتى
اجتمعت فى عين واحدة فصارت عينا موجودة خارجية كما ذكره فى اخر الفص
الشعيبى وهذه الامور الكلية مع كونها عين اعيان الموجودات لم تزل عن كونها
معقولة فى نفسها باعتبار كليتها فقوله لم تزل اما مبنى للفاعل من الزوال او
للمفعول من الازالة فهى اى تلك الامور الكلية هى الظاهرة من حيث اعيان
الموجودات اى من حيث انها عين الاعيان الموجودة كما هى الباطنة من حيث
معقوليتها وكليتها فاستناد كل وجود اى موجود عينى باعتبار اتصافه بكمالاته
نظرا الى قوله ولها الحكم والاثر فى كل ما له وجود عينى او باعتبار تعينه وامتيازه
عما عداه وصيرورته عينا متميزة عن غيرها بهذه الامور الكلية نظرا الى
قوله بل هو عينها اى الموجودات العينية لهذه الامور اى الى هذه الامور الكلية التى
لا يمكن رفعها عن العقل من حيث كليتها بان تصير موجودات خارجية تخرج عن كونها
معقولة صرفة ولهذا عطف عليه قوله ولا يمكن وجودها فى العين وجودا
تزول به عن ان تكون معقولة عطف تفسير سواء كان ذلك الموجود العينى موقتا
مقترنا بالزمان كالمخلوقات او غير موقت وغير مقترن به كالمبدعات
روحانيا كان او جسمانيا ونسبة الموقت الزمانى واستناده ونسبة الغير المو
قت
الغير الزمانى واستناده الى هذا الامر الكلى المعقول نسبة واحدة واستناد
واحد فاقتران الوجود العينى بالزمان وعدم اقترانه لا يخرجه عن استناده الى
هذه الامور الكلية على الوجه المذكور ولما اشار رح الى ارتباط الامور الكلية بالموجودات

العينية وكيفية تاثيرها فيها اراد ان يشير الى ارتباط الموجودات بالامور الكلية وكيفية تاثيرها فيها فقال غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم و اثر من الموجودات العينية فكما كانت الامور الكلية يحكم عليها باحكام و آثار كذلك تحكم هي على الامور الكلية باحكام وآثار بحسب ما تطلبه وتقتضي حقائق تلك الموجودات العينية من الاحكام والآثار وذلك كنسبة العلم مثلا الى العالم ونسبة الحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة كلية والعلم حقيقة معقولة كذلك متميزة عن الحيوة بحسب التعقل كما ان الحيوة حقيقة معقولة متميزة عنه بحسبه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة وهما يحكمان على الموصوف بهما بانه حي عالم فهو اي الحق تعالى الحي العالم وكذلك نقول في الملك ان له علما وحيوة وهما يحكمان على الموصوف بهما انه حي وعالم فهو اي الملك الحي العالم حقيقة لا مجازا وكذلك نقول في الانسان ان له حيوة وعلما وهما يحكمان على الموصوف بهما بانه حي وعالم فهو اي الانسان الحي العالم وحقيقة العلم في كل من الحق والملك والانسان واحدة وكذلك حقيقة الحيوة في الكل واحدة ونسبتهما اي نسبة حقيقة الحيوة والعلم الى العالم والحي حقا كان او ملكا او انسانا نسبة واحدة وهي ثبوتها لهما ومع ذلك نقول في كل واحد من علم الحق وحيوته وسائر صفاته الحقيقية انه قديم غير مسبوق بالعدم الزماني وانه عين ذاته وعين سائر صفاته في مرتبة الاحدية ونقول في علم الانسان انه محدث بالحدوث الزماني وغير ذاته وغير سائر صفاته ولا يصح هذا الحكم كليا الا في علمه الحاصل له باعتبار احدية جمعه روحه وجسمه، والا فقد صرح الشيخ صدر الدين القونوي رح في بعض رسائله بان الارواح الكلية التي للكمل مقارنة للعقل الاول في الوجود وواقفة معه في وصف واحد ولا شك ان لها في تلك الحالة تكون

بعض العلوم حاصلا او اقلها الشعور بنفسه فانظر ما احدثته الا ضافة ای اضافة الامور الکلیة الی الموجودات العینیة فاحدثت واقتضت اضافتها الی الحق القدیم سبحانه قدمها واضافتها الی الانسان الحادث حدوثها وکانه انما لم یتعرض للملك رضی الله عنه بناء علی ان الحکم بقدم صفاته وحدوثها مطلقا لا یصح کما فی الحق تعالی والانسان فان بعض الملائکة کالعقل الاول من الدائمات بدوام الحق سبحانه فکذا صفاته وبعضها یمکن ان لا یکون کذلك یالدائم اللهم الا ان یحکم بحدوثها وحدوث صفاتها مطلقا بناء علی الخلق الجدید فی کل آن لکن باعتبار اشخاصها لا انواعها وانظر الی هذا الارتباط الواقع بین تلك المعقولات الکلیة والموجودات العینیة فکما حکم العلم علی من قام به واقتضی ان یقال فیه ای فیمن قام به انه عالم کذلك حکم الموجود العینی الموصوف به ای بالعلم علی العلم بانه حادث فی حق الحادث کالانسان مثلا قدیم فی حق القدیم کالحق سبحانه فصار کل واحد من المعقولات الکلیة والموجودات العینیة محکوما به ای شیئا یحکم بسببه فان المحکوم به فی قولنا ان الحق سبحانه قدیم هو القدیم لا الموجود العینی الذی هو الحق سبحانه لکن الحکم بالقدم علی العلم انما هو بسببه کما لا یخفی فیکون محکوما به بالمعنی المذکور لا المشهور ومحکوما علیه بالحکم الذی یقتضیه الاخر ومعلوم ان هذه الامور الکلیة وان کانت معقولة من حیث کلیتها فانها معدومة العین والذات فی الخارج من هذه الحیثیة موجودة الحکم علی الاعیان الموجودة کما هی ای الامور الکلیة محکوم علیها بالقدم والحدوث مثلا اذا نسب الی الموجود العینی فتقبل الامور الکلیة الحکم علیها بالقدم والحدوث مثلا عند تحققها فی الاعیان الموجودة المتکثرة فان الشئ ما لم یتحقق لم یتصف بالقدم والحدوث ولکنها لا تقبل التفصیل

والتجزى بحسب تعدد تلك الاعيان وتكثرها فان ذلك التفصيل والتجزى بحسب
تعدد تلك الاعيان وتكثرها محال عليها اى على الامور الكلية فانها بذاتها وكليتها
متحققة فى كل موصوف بها بالتفصيل والتجزية فان الموجود منها فى كل موجود
عينى حصة لاجزء والحصة عبارة عن تمام الحقيقة المتكيفة بعوارض مشخصة
كالانسانية المتحققة المتخصصة فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص فانها لم يتفصل بالتجزية
ولم تتعدد اجزاؤها بتعدد الاشخاص بان يكون فى كل شخص جزء بل هى بذاتها
وكليتها موجودة فى كل شخص شخص ولا برحت تلك الامور الكلية معقولة غير
زائلة عن الوجود العقلى الى الوجود العينى غير متكثرة بتكثر الموجودات العينية
وفى قوله رض ولكنها لا تقبل التفصيل والتجزى اشارة الى ان الذات الالهية التى
هى حقيقة الحقائق كلها ظاهرة فيها من غير طريان التجزى والتكثر فى تلك الذات
ولا يقدح فى وحدتها كثرة المظاهر واذا كان الارتباط بين من له وجود عينى يعنى
الموجودات العينية وكان عبر بمن تغليبًا لذوى العلم والفهم وبين من ليس له وجود عينى
اراد به الامور الكلية والتعبير عنها بمن كانه بناء على المشاكلة وفى نسخة شرح الشيخ مويد الدين
الجندى هكذا واذا كان الارتباط بينهما اى بين تلك الامور الكلية وبين من له
وجود عينى قد ثبت وهى اى من ليس له وجود عينى والتانيث اما باعتبار المعنى
او باعتبار الجزء واما على النسخة الثانية فمرجع الضمير هو الامور الكلية كما لا يخفى
نسب عدمية وكون الامور الكلية نسبًا اما بناء على كونها منتسبة الى الموجودات
العينية ثابتة لها واما بناء على اخذ نسبة الكلية معها واما عدميتها فلنسبة
كليتها فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه الضمير للشان
على كل حال بينها اى بين الموجودات جامع يعتد به وهو اى ذلك الجامع هو
الوجود العينى واما هناك اى بين الامور الكلية العدمية وبين الموجودات

العينية فانها اشارة الى ما اشير اليه بقوله هناك قائم مقام الضمير يعنى انما هناك فا فيه التاكيد جامع يعتد به وانما قيد بذلك لانه لا يوجد مفهومان الا وبينهما جامع واقله امكان الوجود العقلى وقد وجد من الوجود والوجدان الارتباط حال كونه متلبسا بعدم الجامع الذى هو الوجود العينى فبالجامع اى فالارتباط المتلبس بالجامع الذى هو الوجود العينى اقوى من ارتباط غير متلبس به ترتب اثار الارتباط واحق منه بالتحقق والبق ولما فرغ رضعن الاصل الذى بنى عليه بيان الارتباط بين الحق سبحانه والعالم شرع فى المقصود وقال لا شك ان المحدث بالحدوث الذاتى او الزمانى قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث اى موجد احدثه لامكانه الذى هو تساوى نسبته الى جانبى الوجود والعدم بنفسه فلابد من مرجح يرجح جانب الوجود وهو المحدث فوجوده من غيره الذى هو المحدث فهو اى المحدث مرتبط به اى بمحدثه ارتباط افتقار ومستند اليه استناد احتياج وذلك يقتضى افاضة الوجود منه عليه فهذا لا افاضة من الممكن فى الواجب ولابد ان يكون المستند اليه اى الذى يستند اليه المحدث فى وجوده بالاخرة واجب الوجود لذاته لا بغيره رفعا للتسلسل غنيا فى وجوده بنفسه من غيره غير مفتقر اليه والا لكان ممكنا وهو اى المستند اليه الواجب الوجود هو الذى اعطى الوجود المفاض بذاته المتجلية الساريه باحديه جمعيته الاسمائى فى الحقائق كلها لهذا الحادث الذى قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث فانتسب اى انتسب هذا الحادث اليه اى الى واجب الوجود فى قبول الوجود منه وانتسب الواجب الى الحادث فى اعطاء الوجود اياه ولما اقتضاه اى الواجب الحادث لذاته اى لتجلى ذاته المتجلية الساريه فيه كان واجبا به وجوب المعلول بعلته فكما اعطاه الوجود اعطاه وجوب الوجود ايضا فكل واحد من الوجود ووجوبه اثر من الوجه

كما كان لكل من الامور الكلية والاعيان الخارجية حكم على الاخر

فى الممكن فلكل من الواجب والممكن حكم على الاخر ثم لما فرغ من بيان الارتباط بين
الحق والعالم وكان ذلك الارتباط على وجه يقتضى ان يكون العالم على صورته سبحانه
نبه عليه بقوله ولما كان استناده اى استناد الحادث الى من يظهر اى الحادث عنه
لذاته المتجلية باحدية جمعه الاسمائى فى كل ما ظهر عنه اقتضى ذلك الاستناد
ان يكون الحادث الظاهر عنه على صورته وصفته فيما ينسب اليه تع من كل شئ
بيان لما من اسم وصفة بيان لشئ فحاصله ان يكون على صفته تع فى كل اسم و
صفة ينسب اليه تعالى معنى كما انه ينسب كل اسم وصفة اليه تع كذلك ينسب
الى الحادث فانه باحدية جمعيته الاسمائى متجل وسار فيه ولذا قيل كل موجود متصف
بالصفات السبع الكمالية لكن ظهورها بحسب استعداده وقابليته ما عدا الوجوب
الذاتى الخاص فان ذلك اى الوجوب الذاتى لا يصح للحادث ولا ينسب اليه و
ان كان اى الحادث واجب الوجود بالمعنى الاعم فانه اعم من ان يكون وجوبه بالذات
او بالغير والحادث وان لم يكن واجبا بذاته لكنه واجب بغيره كما قال ولكن وجوبه
اى وجوب الحادث بغيره الذى هو موجده لا بنفسه والا انقلب الممكن واجبا
ولما فرغ من بيان كون الحادث على صورته شرع فى بيان ما يتفرع عليه من احالة
الحق ايانا فى معرفته على النظر فى الحادث فقال ثم لنعلم انه الضمير للشان لما كان
الامر اى الشان على ما قلناه من ظهوره بيان لما اى من ظهور الحادث بصورته
اى الحق سبحانه احالنا الحق تعالى فى العلم به اى بالحق على النظر فى الحادث و
ذكر انه اراناه اياته الدالة عليه ذاتا وصفة فيه اى فى الحادث ليستدل به عليه
تعالى كما قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم فاستدللنا بنا اسم
بانفسنا والنظر فيها كما قال الله تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون عليه تعالى فما
وصفناه تعالى بوصف وما عرفناه به الا كنا نحن ذلك الوصف اى متصفين

بذلك الوصف او عینه بناء علے ما سبق من ان کل موجود عبارة عن مجموع
اعراض اجتمعت فی عین واحدة و فی بعض النسخ الا لنا ذلك الوصف معناه
ظاهر الا الوجوب الذاتی الخاص لا العام الذی یعم الوجوب الذاتی والوجوب
بالغیر فانه یتصف به الحادث ایضا فلما علمناه بنا باعتبار معنی الالیة والسببیة
ومنا باعتبار معنی المشابهة نسبناالیه تع کلما نسبناه الینا من الاوصاف الکمالیة لا ما
فیه سقم الا ما نسبه الحق سبحانه الی نفسه کالمرض والعرض والاستهزاء و
السخریة وغیرها وبذلك ای بتوصیفه سبحانه لکل ما نسبناه الینا وردت الاخبارات
الالهیة علے السنة التراجم الینا فوصف الحق سبحانه نفسه لنا بنا ای بصفاتنا و
بنفسنا لما سبق من انا عین الاوصاف فاذا شهدناه تع بصفاته شهدنا نفوسنا
لان نفوسنا عین تلك الصفات ظهرت فی مرتبة اخری واذا شهدنا الحق
سبحانه شهد نفسه ای ذاته التی تعینت فظهرت بصورتنا وفی بعض
النسخ واذا شهدنا نفوسنا شهدنا نفسه وکلاهما صحیح ولما انساق کلامه
رح فی بیان جهة الارتباط بین الواجب والممکن الی ما یوهم الاتحاد دفعه بقوله
ولا نشك انا یعنی اهل العالم کثیرون متفاوتون بالشخص والنوع فان فی
العالم انواعًا مختلفة ولکل نوع اشخاصا متعددة وانا یعنی الافراد الانسانیة و
ان کنا مشتملة علے حقیقة واحدة نوعیة تجمعنا فنعلم قطعًا ان ثمه اے بین
اشخاص تلك الحقیقة فارقا به ای بذلك الفارق تمیزت الاشخاص بعضها
عن بعض واذا لم یجمعنا یعنی اهل العالم حقیقة واحدة نوعیة فوجود الفارق
اظهر ولهذا ما وقع التعرض له ولولا ذلك الفارق ما کانت الکثرة بحسب الافراد
متحققة فی النوع الواحد واذا عرفت ان بین افراد العالم بل بین افراد الانسانیة
فارقا یمیز بعضها عن بعض فکذلك الحال بیننا وبین الحق ایضا فانه وان

موصوف بالانبیاء والاولیاء والمؤمنین م

وصفنا اى الحق سبحانه واعطانا الاتصاف بما وصف به نفسه من جميع الوجوه
اى وجوه الصفات وانواعها او وجوه الاوصاف القولية والفعلية فلا بد من
فارق بيننا وبينه لانشاركه لوجه لا يشاركنا فيه اصلا وليس ذلك الفارق من
قبلنا الذى خصصنا به دونه الا افتقارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه
لامكاننا وتساوى نسبتى الوجود والعدم الى ذواتنا فلا بد من مرجح واما الفارق
الذى انفرد به سبحانه فهو وجوبه الذاتى وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه من الموجد
فبهذا الوجوب الذاتى والغنى صح له الازل اى الازلية والقدم الذاتى الذى
انتفت عنه الاولية التى تثبت لها اى لتلك الاولية افتتاح الوجود عن عدم قال
صلى الله تعالى عليه وسلم اول ما خلق الله العقل اى الذى افتتح بوجوده بعد
العدم من الموجودات هو العقل فلا تنسب اليه تعالى الاولية بهذا المعنى فانها
من سمات الحدوث مع كونه الاول بالاولية التى هى عبارة عن كونه مبدأ لما
سواه كما ان آخريته عبارة عن كونه مرجع كل شئ ومنتهاه ولهذا اى لان
اوليته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن العدم قيل فيه الآخر المقابل للاول فلو
كانت اوليته اولية وجود التقييد وافتتاح وجود المقيد عن عدم لم يصح ان
يكون آخر المقيد بان ينتهى اليه وجود المقيدات الممكنة ولا يوجد بعده
ممكن آخر لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية وان كان بحسب النشأة
الاخروية فلا آخر لها واذا لم يكن لها آخر فكيف يكون سبحانه آخرا لها وانما كان
سبحانه آخرا لرجوع الامر كله اى امر الوجود وتوابعه اليه سبحانه بفناء الموجودات
ذاتا وصفة وفعلا فى ذاته وصفاته وافعاله بظهور القيامة الكبرى او القيامة
الدائمة المشاهدة للعارفين بعد نسبة ذلك الامر الينا لان الوجود وتوابعه
كان لله سبحانه اولا ثم نسب الينا ثم بعد هذه النسبة رجع الكل اليه فهو الآخر

فی عین اولیته والاول فی عین اخریته جمع با طلاق هویته بین الاضداد و هو ظاهرها ازل الآزال وابد الآباد ولما اشار رضی فیما تقدم الی الاوصاف المشترکة بیننا وبین الحق سبحانه وخص بالذکر منها الاوصاف المتقابلة ههنا لیفرع علیها بیان المراد من الیدین اللتین توجهتا من الحق علی خلق آدم وبینه علی ان فی جمع الیدین تشریفا له ولیس لابلیس هذه الجمعیة فقال ثم لنعلم ان الحق سبحانه وصف نفسه ای ذاته المطلقة بانه ظاهر بظهوره فی عالم الشهادة المطلقة التی هی مرتبة الحس وباطن ببطونه عنه فالباطن بهذا الاعتبار یشتمل ما عدا مرتبة الحس من المراتب الالهیة والکونیة فاوجد العالم ای کل واحد من عالمی الکبیر والصغیر عالمین عالم غیب لایدرکه بالحواس الظاهرة وعالم شهادة یدرک بها لندرک اسمه الباطن بغیبنا الذی هو روحه ومدارکه الغیبیة او بادراک غیبنا وباطننا فندرک اسمه الباطن لانه من بعض مظاهر اسمه الباطن او ندرک باطنه وغیبه بالقیاس علی غیبنا وباطننا وکذلک ندرک اسمه الظاهر بشهادتنا ای بمشاعرنا الشاهدیة او بان ندرک شهادتنا فان شهادتنا شهادته او بالمقایسة ووصف نفسه بالرضاء والغضب حیث قال الله تعالی رضی الله عنهم ورضوا عنه وسبقت رحمتی علی غضبی فاوجد العالم ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجوا رضاءه وانما جاء باثر الرضاء والغضب وهو الخوف والرجاء ولم یقل ذا رضی وغضب مع انه صحیح ایضا تنبیها علی ان ظهور الصفات فی العالم کما تکون بظهورا عیانها کالظهور والبطون فیما تقدم فکذلک یکون بظهور اثارها کالخوف والرجاء فانهما من اثار الغضب والرضاء لاعینها ووصف نفسه بانه جمیل ای متصف بالصفات الجمالیة وهی ما یتعلق باللطف والرحمة وذو جلال ای متصف بالصفات الجلالیة وهی ما یتعلق بالقهر والغلبة

فاوجدنا على هيبة اى دهشة وحيرة من نشاة اسمائه الجلالية فيكون
تلك الهيبة من اثارها فينا او على سد هشة محيرة لمن يشاهدها فينا
فتكون الاسماء الجلالية ظاهرة فينا باعيانها لا باثارها وعلى هذا القياس قوله
والانس فان الانس رفع الدهشة والوحشة فتارة ترتفع الدهشة عنا وتارة
يرفعها عن غيرنا فيحتمل ان يكون الهيبة والانس من قبيل ظهور اسماءها فينا او من
قبيل ظهور اثارها فينا وهكذا جميع ما ينسب اليه تع ويسمى به من الاسماء المتقابلة
كالهداية والاضلال والاعزاز والاذلال وغيرها فانه سبحانه اوجدنا بحيث
نتصف بها تارة ويظهر فينا اثارها تارة فعبر عن هاتين الصفتين مجازا اى
عن هذين النوعين من الصفات المتقابلين الشاملين كلها باليدين لتقابلهما
وتصرف الحق سبحانه بهما فى الاشياء اللتين توجهتا منه اى من الحق سبحانه
على خلق الانسان الكامل وانما توجهت هاتان اليدان على خلقه لكونه اى الانسان الكامل
الجامع لحقائق العالم ومفرداته التى هى مظاهر لجميع الاسماء التى يعبر عنها جملة
شمول معينين متقابلين لها باليدين وهذه الاسماء الظاهرة فيها اربابها فلابد
فى خلق حقيقة جامعة لجميع المظهريات من توجه جميع الاسماء الظاهر فيها المربية
لها ويجوز ان تكون اللام فى لكونه متعلقا بالكامل الذى هو صفة الانسان تعليلا
لكماله وان تكون متعلقا بالخلق واعلم ان المراد بكل واحد من حقائق العالم و
مفرداته اما الاعيان الثبوتية او الوجودية والمراد بواحد منهما الاعيان الثبوتية
وبالاخر الاعيان الوجودية ولاشك ان الانسان الكامل بحسب حقيقته العينية
الثابتة احدية جمع جميع الاعيان الثابتة للعالم وبحسب وجوده العينى احدية جمع جميع الا
عيان الخارجية وبحسب عينيه الثابتة والوجودية معا احدية جمع اعيانه الثبوتية والخارجية جميعا
فالاعيان الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة والاعيان الخارجية تفصيل

لعينية الخارجية والمجموع تفصيل للمجموع وكل تفصيل صورة للاجمال وكل صورة
فهى شهادة بالنسبة الى ذى الصورة وذو الصورة باطن لها وكذا كل موجود
عينى فهى شهادة بالنسبة الى الوجود العلمى ووجوده العينى غيب له واذا عرفت
هذا فالعالم بوجوه كثيرة يظهر بالتامل شهادة بالنسبة الى الانسان الكامل و
الانسان الكامل الذى هو الخليفة غيب بالنسبة اليه ولا يخفى ان عالم الملك
شهادة مشهودة والخليفة بحسب نشاته العنصرية ايضا مشهودة لكن من حيث
خلافته غيب لا مطلقا فانه لا يعرفه من هذه الحيثية الا بعض الخواص من
اولياء الله سبحانه ولهذا اى لكون الخليفة غيبا يحجب السلطان لانه مظهر
للخليفة الغيبية فى الملك ولذلك وجب الانقياد والمطاوعة له ولما انساق
الكلام الى ذكر الحجاب اراد ان ينبه على المراد بالحجب الالهية الواقعة فى الكلمات
النبوية فقال ووصف الحق نفسه بلسان نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بالحجب الظلمانية
اى بان له حجبا ظلمانية وهى الاجسام الطبيعية عنصرية كانت او غير عنصرية و
بالحجب النورية اى بان له حجبا نورية وهى الارواح اللطيفة مثالية كانت او
روحية حيث قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى سبعين الف حجاب
من نور وظلمة الحديث فالعالم الذى هو عين تلك الحجب دائر بين كثيف هو
الحجب الظلمانية وبين لطيف هو الحجب النورية وهو اى العالم عين الحجاب
على نفسه اى الحاجب اياها عن شهود الحق وانما كان عينه لان الحجاب ليس
الا الاجسام الطبيعية والارواح النورية التى هى عين العالم او هو عين الحجاب
على نفسه يعنى نفس الحق وذاته يحجبه عن ادراك الحق ذوقا وشهودا واذا كان
العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ويدرك الحق من وراء الحجاب
فلا يدرك اى العالم الحق ادراكا مماثلا لادراكه اى ادراك العالم نفسه فان ادراكه

نفسه ادراك ذوقى شهودى من غير حجاب وادراكه الحق من وراء الحجاب الذى
هو عينه اوادراكا تماثل ادراك الحق نفسه فان ادراك الحق نفسه انما هو بذاته
من غير حجاب وادراك العالم اياه من وراء الحجاب فلا يزال العالم فى حجاب اى فى حجاب تعينه
نيته عن ادراك الحق لا يرفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبصر مانعا عن الشهود ولم
يبق له حكم فيه فانه وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه
ويكون شهوده بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجاب بالكلية مع
علمه اى العالم بانه متميز عن موجده بافتقاره اليه وعدم افتقار موجده اليه
لغناه ووجوبه الذاتى فيعلم من موجده بعدم افتقاره ووجوبه الذاتى ولكن
لا حظ له اى للعالم فى الوجوب الذاتى الذى لوجود الحق سبحانه فلا يدركه اى
العالم الحق من حيث وجوبه اذ الوجوب ادراك ذوق وشهود ابدا الا ان المدرك
لا يدرك بالذوق والوجدان الا نفسه وما فى نفسه منه شيء فلا يزال
الحق من هذه الحيثية اى الوجوب الذاتى اومن اجل هذا الحكم الحقيقى الذى هو
ان العالم لا حظ له فى الوجوب الذاتى غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث
فى ذلك يعنى الوجوب فلا يدركه ادراك ذوق وشهود نعم يدركه ادراكا تصوريا
يكفى فى الحكم به على الحق سبحانه واذا قد عرفت المعنى المراد من اليدين وجمعهما
فى خلق ادم فما جمع الله سبحانه لادم حين خلقه بين يديه الا تشريفا وتكريما
له من بين ساير الموجودات ولهذا اى ولان هذه الجمعية ليست الا للتشريف
قال سبحانه لابليس توبيخا له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى وجعل بعض
اليدين فيما سبق عبارة عن نوعين متقابلين من الصفات الوجوبية الفعلية
كما هو الظاهر وجعلهما ههنا اشارة الى معنى اخر بقوله وما هو اى الجمع بين يديه
لادم الا عين جمعه اى الله تع او ادم بين الصورتين صورة العالم وهى احدية

جمع الحقائق الكونية القابلة وصورة الحق وهي احدية جمع الحقائق الالهية الوجوبية
الفاعلية وهما اى هاتان الصورتان يدا الحق احديهما اليد القابلة الاخذة و
هي اليسرى واخريهما اليد الفاعلة المعطية وهي اليمنى وكلتا يديه يمين مباركة
وانما جعلهما يدى الحق لان كل واحدة منهما صورة من صور تجلياته بهما يتم
امر الوجود لانه الذى يتجلى بصورة القابل تارة والفاعل اخرى والفرق بين
المعنيين ان الصفات المتقابلة لو خصت هناك بالصفات الفعلية الوجوبية
كما هو الظاهر يكون المراد بمجموع اليدين هناك ما اراده باليمنى ههنا ولو عممت
الصفات الامكانية ايضا يكون المعنى الثانى من جزئيات المعنى الاول خص بالذكر ونما
تقريبا لما يرد بعده اعنى قوله وابليس جزء من العالم الذى هو جزء من ادم لانه
حقيقة مظهرية للاسم المضل الداخل تحت اسم الله الجامع لجميع الاسماء الظاهرة
فى مظاهر العالم كلها ظهورا فرقانيا وفى ادم ظهورا جمعيا ولهذا قال لم يحصل له
اى لابليس هذه الجمعية اى جمعية ادم ولهذا اى لحصول هذه الجمعية كان
ادم خليفة من الله على العالم فان لم يكن ادم ظاهرا بصورة من استخلفه وهو
الحق سبحانه متصفا بصفاته متسما بكمالاته ليتصرف بها فيما استخلفه فيه وهو العالم
فما هو خليفة وان لم يكن فيه اى فى ادم جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف ادم عليها
من مقتضيات الاسماء الالهية وآثارها لان استنادها تعليل للطلب اى ذلك
الطلب انما يقع منهم لان استناد الرعايا فى تحصيل حاجاتهم اليه لكونه خليفة عليهم
فلابد ان يقوم ادم بجميع ما تحتاج الرعايا اليه والا اى وان لم يقم ادم بجميع ما
تحتاج اليه الرعايا واذا كان ذلك فى قوة قوله وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا
كان كالتكرار له فاقتصر فى الجزاء على قوله فليس بخليفة عليهم ولم يصرح بالجزاء فى
الاول فما صحت الخلافة من افراد العالم الا للانسان ومن افراد الانسان الا

للانسان الكامل لان ما عدا الكامل لم يحصل سرائط الخلافة بالفعل وفيما عدا
الانسان بالقوة ايضا فانشاء صورته اى صورته الجسمانية العنصرية الظاهرة
من حقائق العالم اى من الموجودات المتحققة فى العالم وصوره اى صور العالم التى
هى تلك الموجودات المتحققة فهى معطوفة على الحقائق عطف تفسيرا ومن اعيانه
الثابتة وصوره الخارجية بان افاض على اعيانه الثابتة الوجود الخارجى فصارت
صورا خارجية فانشاء صورة الانسان منها وانشاء صورته الباطنة الاحدية جسمه روحه
وقلبه وقواه الروحانية على صورته تعالى على صورة احدية جميع صفاته واسمائه
ولذلك اى لانشاء صورته الباطنة على صورته تعالى قال فيه اى فى الانسان الكامل
وشانه كنت سمعه وبصره فاتى بالسمع والبصر الذين هما من الصفات الباطنة وما
قال كنت عينه واذنه اللتين هما من الجوارح الظاهرة مع انه صحيح ايضا لسريان
هويته فى جميع الموجودات ففرق فى هذه العبارة بين الصورتين صورته الظاهرة
وصورته الباطنة حيث اخبر انه سمعه وبصره ولم يقل عينه واذنه وهكذا اى
كما ان الحق سار بهويته فى سمع العبد وبصره كذلك هو سار فى كل موجود
من موجودات العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود
بحسب استعداده وقابليته لكن ليس لاحد من افراد العالم مجموع ما للخليفة
فانه لا يظهر فى كل واحد واحد الا بعض اسمائه دون بعض ويظهر فى الخليفة
بمجموعها فما فاز الخليفة الا بالمجموع دون البعض على انفراده بحيث لا يكون معه
غيره ويحتمل ان تكون الباء للسببية لا صلة للفوز اى ما فاز الخليفة بالخلافة الا
بسبب المجموع وفى بعض النسخ فما فاز الا هو بالمجموع وكانه الحاق من المتصرف فى
تصحيح المعنى فان فى كل من شرحى الجندى والقيصرى واكثر نسخ المتن التى رايناها
وقرأ بعضها على الشيخ رض وقعت العبارة كما ذكرناه اولا ولولا سريان الوجود الحق

فی الموجودات بالصورة ای بصورته جمعیة الاسمائی ما کان للعالم وجود وظهور فانّه فی حد ذاته معدوم لا یوجد الا بالسریان المذکور ثم انه رض شبه توقف ظهور حکم الوجود فی الموجودات علی سریان الوجود الحق بتوقف ظهور احکام الموجودات العینیة علی سریان الامور الکلیة فیها فقال کما انه الضمیر للشان لولا تلک الحقائق المعقولة الکلیة وسریانها فی الموجودات العینیة ما ظهر حکم فی الموجودات العینیة لانه ما لم یسر الحیوة او العلم مثلا فی موجود عینی لم یصح الحکم علیه بانه حی او عالم کما سبق ومن هذه الحقیقة التی هی الرفیعة الثابتة فی نفس الامر بین الموجودات والحق یتوقف وجودها علی سریانها فیها کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجوده کما ان الافتقار منه سبحانه الی العالم فی ظهوره ولما شبّه رض ارتباط الموجودات بالوجود الحق بارتباطها بالامور الکلیة وقد ثبت فیما تقدم الارتباط بینهما بافتقار کل من الطرفین الی الاخر فی بعض الاحکام کان فیه اشعار بان الحق سبحانه وان کان غنیًّا عن العالمین بذاته واسمائه الذاتیة لکن لا باسمائه باعتبار ظهورها وترتب اثارها علیه افتقار الی العالم کما وقع به الاشارة الیه فی صدر الفص فلهذا فرّع علیه قوله فالکل ای کل واحد من الحق والعالم مفتقر الی الاخر اما افتقار العالم الیه ففی تعینه العلمی بالفیض الاقدس وفی تعینه الوجودی بالفیض المقدس واما افتقار الحق الی العالم فباعتبار ظهور اسمائه فی المراتب وترتب اثارها علیه لا باعتبار ذاتها واتصافها بالصفات الحقیقیة کالوجوب والعلم فانه بهذا الاعتبار غنی عن العالمین ثم اکّده بقوله ما الکل مستغنی ما نافیة ومستغنی خبره رفعه علی اللغة التمیمیة وعلیها قُرِئ ما هذا بشر بالرفع هذا الذی قلناه من اثبات الافتقار من الطرفین هو الحق المطابق لما فی نفس الامر قد قلناه صریحا لارشاد الطالبین لا نکنی ای لا نقوله علی سبیل الکنایة لئلا یلتبس علیهم فان ذکرت

غنيا مطلقا لا افتقار ملتبس به بان لا يفتقر الى غيره اصلا وهو الحق سبحانه باعتبار
ذاته وصفاته الذاتية فهو لا ينافى ما قلناه فقد علمت الافتقار الذى بقولنا
نعني اى نعنيه ونريده بقولنا الكل مفتقر فان الافتقار الذى اثبتناه من جانب
الحق سبحانه انما هو باعتبار ظهور الاسماء وترتب اثارها كما علمت وهو لا ينافى
الغنى الذاتى فالكل بالكل مربوط ارتباط افتقار فليس له عنه اى لكل واحد عن
الاخر والعالم عن الحق او بالعكس انفصال انفصال استغناء خذ واما قلته عنى
اعلم ان الشيخ المفيد المرشد رض لما كان بصدد بيان نسبة الحق والعالم بافتقار
كل الى اخر من وجه وكانت هذه النسبة بعينها واقعة بين المفيد المرشد و
المستفيد الطالب بل هى من ظلالها وفروعها نبه عليها بالماح لطيف وهو انه
عبّر فى البيتين الاوّلين عن نفسه بصيغة جماعة المتكلم الدالة على التعظيم المبنى
عن رفعة شانه وعن المخاطب الطالب بصيغة الواحد الدالة بالمقابلة على
صغر شانه وذلك لمعنى افتقار الطالب الى المرشد فان المفتقر اليه ارفع شانا
من المفتقر ثم قلب الاسلوب فى البيت الاخير بان عبّر عن نفسه بصيغة الواحد
وعن المخاطب بصيغة الجماعة اشعارًا بان المفيد ايضًا مفتقر الى المستفيد
لتظهر كمالاته فيكون المفيد مفتقرا والمستفيد مفتقرا اليه والمفتقر اليه ارفع شانا كما عرفت
فقد علمت حكمة نشاة جسد ادم اعنى بجسده صورته الظاهرة وهى احدية
جمع جميع الحقائق المظهرية الجسمانية العنصرية والحكمة فيها ان تكون انموذجا
لحقيقة العالم فى كونها مظهرًا لاحكام الروح المدبر لها كما ان العالم مظهر لاثار الاسماء
الالهية المتصرفة فيه وقد علمت نشاة روح ادم يعنى حكمة نشاة روحه اعنى
بروحه صورته الباطنة التى هى احدية جمع جميع الحقائق الروحانية العقلية
والنفسية وحكمتها كونها انموذجا وظلا للاسماء الالهية باعتبار التصرف والتاثير

فکما ان الاسماء الالٰهیة متصرفة مؤثرة فی العالم کذلک الروح متصرف مؤثرة
فی بدنه فهو الحق والخلق وقد علمت نشاة رتبته ای حکمة نشاة رتبته وهی ای
نشاة رتبته هی المجموع ای مجموع صورته الظاهرة والباطنة الذی به استحق آدم الخلافة
وتوصیف النشاة الرتبیة باستحقاق الخلافة اشارة الی حکمتها فان الحکمة
فی الجمع بین صورتیه الظاهرة والباطنة ان یناسب بالجهة الباطنة المستخلف
وبالجهة الظاهرة المستخلف علیهم فیستفیض بالجهة الاولی ویفیض بالاخری
فیتم امر الخلافة فآدم ابو البشر هو النفس الواحدة التی خلق منها هذا النوع
الانسانی ای خلق منها زوجها ومن ازدواجهما اولادهما ومن ازدواج اولاده اولاد اولاده
الی ما شاء الله فهو منشا تکثر هذا النوع وهذا هو المراد بقوله خلق منها هذا
النوع بادنٰی مسامحة فانه قائم مقام قوله خلق منها زوجها وبث منهما رجالا
کثیرا ونساء فالمراد بالنوع الانسانی ما عدا آدم من هذا النوع واعلم ان لکل مرتبة
آدم هو مبدئها کالعقل الکل للعقول والنفس الکل للنفوس ولکل آدم زوج یتولد
من ازدواجهما نتائج وحمل بعض الشارحین آدم فی هذا المقام علی العقل الکل و
بعضهم علی النفس الکل ولا یخفی علی المستبصر ان سوق کلام الشیخ رض فیما
تقدم وفیما تاخر صریح فی ان المراد بآدم ههنا هو ابو البشر مع انه صرح فی نقش
الفصوص بان المراد بآدم وجود النوع الانسانی وهو ای کون آدم هو النفس الواحدة
المذکورة ما یدل علیه قوله تعالی یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس
واحدة ای من ذات واحدة یعنی آدم وخلق منها ای من ضلعها الایسر
زوجها یعنی حواء وبث منهما من آدم وزوجه بالتوالد والتناسل رجالا کثیرا
ونساء ثم نبه رض علی بعض معانی الایة مما لا یتنبه له اهل الظاهر فقال فقوله
اتقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشیء وقایة لشیء والشیئان ههنا المخاطبون و

الربّ تعالى فان جعلت الشئ الاول المخاطبين والشئ الثانى الرب ولاحظت
اضافة الوقاية اليه كان المعنى اجعلوا انفسكم وقاية ربكم وان جعلت الشئ
الاول الرب والشئ الثانى المخاطبين كان المعنى اجعلوا ربكم وقاية انفسكم
فلما كانت الاية تحتمل المعنيين جمعهما الشيخ رض كما هو دابهم فى الايات القرآنية
بالجمع بين جميع المعانى المحتملة التى لا يمنع من ارادتها الشرع والعقل فعلى هذا
يكون معنى قوله اتقوا ربكم الذى خلقكم اى اوجدكم باختفائه بصوركم وانتم
ظاهرة وهو باطنكم اجعلوا ما ظهر منكم وهو احدية جمع روحكم وبدنكم وقاية
لربكم اى الة وقاية كما فى قوله تعالى خذوا حذركم اى الة حذركم واجعلوا
ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم فان الامر المنسوب الى ربكم بوجه واليكم بوجه
من الصفات والافعال اما ذم يذم به من ينسب اليه واما حمد يحمد به من
يتصف به وكل واحد منهما كما يقتضيه توحيد الصفات والافعال مستند الى
الله تعالى لكن اسناد المذام اليه قبل زكاء النفس وطهارتها ووقوعها فى الاباحة
وبعدها اساءة للادب فكونوا وقايته عن نسبة النقص اليه فى الذم بان تنسبوه
اليكم لا اليه واجعلوه وقايتكم عن ظهور انانيتكم فى الحمد بان تنسبوه اليه لا اليكم
تكونوا ادباء حين تنسبون المذام الى انفسكم لا اليه عالمين بحقيقة الامر على ما
هو عليه حين تنسبون المحامد اليه تعالى فان الامور كلها مستندة اليه تعالى
بالحقيقة وتحذرون مما يلحقكم باسنادها الى انفسكم من ظهور انانيتكم ثم ان الله
تعالى اطلعه اى ادم على ما اودع فيه من الحقائق الالهية والكونية وجعل
ذلك اى ما اودع فيه من الحقائق الالهية والكونية فى قبضتيه سبحانه اى قبضتى
الجمع والفرق الشاملتين للكل المشار اليهما بالافاق والانفس القبضة الواحدة
اليسرى التى هى قبضة الفرق فيها العالم وفى القبضة الاخرى اليمنى التى هى

قبضة الجمع آدم وبنوه اى اولاده وبيّن مراتبهم فيه اى بين مراتب بنى آدم فى آدم
المشتمل عليهم ولما اطلعنى الله سبحانه فى سرّى حيث لا واسطة فيه اصلا على ما
اودع فى هذا الامام الوالد الاكبر آدم عليه السلام من كمالاته وكمالات بنيه كما
اطلعه عليه جعلت فى هذا الكتاب منه اى مما اودع فيه ما حُدّ لى ان ادرجه
فيه لا ما وقفت عليه فان ذلك اى ما وقفت عليه لا يسعه كتاب ولو بين بالكلمات
الحرفية والرقمية ولا العالم الموجود الآن ولو بين بالكلمات الوجودية فان العوالم البرزخية
والاخروية والجزئية الجسمانية والجهتية الغير المتناهية ابد الآبدين هى تفصيل
ما اودع فى النشأة الانسانية الكمالية وهى لا تنتهى فكيف يسعه كتاب والعالم
الموجود الآن فانهما متناهيتان فمما شهدته مما نودعه فى هذا الكتاب المسمى
بفصوص الحكم كما حدّه لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفى اكثر نسخ
شرح القيصرى ما حدّه لى بدون الكاف فيكون بدلا من ما نودعه حكمة
الهية فى كلمة آدمية وهى هذا الباب ثم حكمة نفثية فى كلمة شيثية ثم حكمة
سبوحية فى كلمة نوحية ثم حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية ثم حكمة مهيّمية
فى كلمة ابراهيمية ثم حكمة حقية فى كلمة اسحاقية ثم حكمة علية فى كلمة اسماعيلية
ثم حكمة روحية فى كلمة يعقوبية ثم حكمة نورية فى كلمة يوسفية ثم حكمة
احدية فى كلمة هودية ثم حكمة فاتحية فى كلمة صالحية ثم حكمة قلبية فى
كلمة شعيبية ثم حكمة ملكية فى كلمة لوطية ثم حكمة قدرية فى كلمة عزيرية
ثم حكمة نبوية فى كلمة عيسوية ثم حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية ثم حكمة
وجودية فى كلمة داودية ثم حكمة نفسية فى كلمة يونسية ثم حكمة غيبية فى
كلمة ايوبية ثم حكمة جلالية فى كلمة يحيوية ثم حكمة مالكية فى كلمة زكرياوية
ثم حكمة ايناسية فى كلمة الياسية ثم حكمة احسانية فى كلمة لقمانية ثم حكمة امامية

مهيّمية

فى كلمة هارونية ثم حكمة علوية فى كلمة موسوية ثم حكمة صمدية فى كلمة
خالدية ثم حكمة فردية فى كلمة محمدية وفص كل حكمة اى محل انتقاشها
الكلمة المنسوبة التى نسبت تلك الحكمة اليها من حيث القلب المودع فيها
ففص كل حكمة هو القلب المضاف الى الكلمة التى نسبت الحكمة اليها لا نفس الكلمة كما
يشعر به قوله فى اول الكتاب منزل الحكم على قلوب الكلم فاقتصرت على
ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت فى ام الكتاب ان اذكرها
وهى الحضرة العلمية الالهية فانها اصل الكتب الالهية وقيل يحتمل ان
يراد بها فاتحة كتابه فان الفاتحة ام الكتاب وتكون اشارة الى ما ذكر فيها من
منامه الذى هو فاتح ابواب كتابه ويلائمه قوله فامتثلت على ما رسم لى و
وقفت عند ما حد لى ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت فان الحضرة الالهية
او الحضرة المحمدية او الحضرة الالهية من المظهر المحمدى او الحضرة التى اقمت
انا فيها من الحضرات الالهية والمقامات العبودية تمنع من ذلك والله الموفق
لا رب غيره *

فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية

النفث لغة ارسال النفس رخوا وههنا عبارة عن ارسال النفس الرحمانى اعنى افاضة
الوجود على الماهيات القابلة له والظاهرة به او عن القاء العلوم الوهبية والعطايا
الالهية فى روع من استعد لها اى قلبه فالحاصل ان خلاصة العلوم المتعلقة
بالعطايا الحاصلة من مرتبة الفياضية والمبدائية او محل انتقاشها وهو القلب
او خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب والتفضل لا على سبيل الكسب و
التعمل او محل انتقاشها متحققة فى كلمة شيثية احدية جمع روحه وجسمه وانما
خصت الحكم النفثية بالكلمة الشيثية لان شيث عليه السلام كان اول

انسان حصل له العلم بالاعطیات الحاصلة من مرتبة المصدریة والمفیضیة ونزلت علیه العلوم الوهبیّة ولما کان اول المراتب المتعلقة لتعین الجامع للتعینات کلها اوله احدیة الجمع وکان المرتبة التی تلیه المرتبة المصدریة والفیاضیة التی هی عبارة عن نفث النفس الرحمانی فی الماهیات القابلة وکان آدم علیه السلام صورة المرتبة الاولی کما کان شیث علیه السلام عالما بالعطایا الحاصلة من المرتبة الثانیة علما وهبیا قدّم الفص الادمی فی الذکر وجعل الفص الشیثی تلوه موافقا للوجود الخارجی مبتدیا بتقسیم تلک العطایا فقال اعلم ان العطایا جمع عطیة والمنح جمع منحة وهی العطیة الظاهرة فی الکون مطلقا بل فی الکون الجامع کما تدل علیه التقسیمات الآتیة وغیرها الواصلة الی مستعدیها علی ایدی العباد ای بواسطة العباد المنفقین مما رزقهم الله تعالی من البشر کانوا ومن غیره کالعلم الحاصل للمتعلم من المعلم و للکمل بواسطة الملائکة والارواح البشریة الکاملة وعلی غیر ایدیهم ای بغیر وساطتهم کما اذ تجلی الحق سبحانه بالوجه الخاص واورث ذلک التجلی علما ومعرفة ویجوز ان یقال معناه بوساطة المظاهر مطلقا وغیر وساطتها علی قسمین منها ما یکون عطایا ذاتیة منتشیة من الذات احدیة جمع جمیع الاسماء الالهیة من غیر خصوصیة صفة دون صفة لان الذات من حیث هی هی لا تعطی عطاء ولا تتجلی تجلیا ومنها ما یکون عطایا اسمائیة یکون مبدأها خصوصیة صفة من الصفات من حیث تعینها وتمیزها عن الذات وسائر الصفات وتتمیز العطایا الذاتیة والاسمائیة کل واحدة من الاخری عند اهل الاذواق الذین دابهم معرفة الحقائق ذوقا وکشفا لا نظرا وکسبا وبهذین التقسیمین صارت القسمة مربعة ثم اشار الی تقسیم آخر وقال کما ان منها ای من العطایا ما یکون عن سوال صوری فی مسئول معین وعن سوال غیر معین باضافة السوال الی الغیر او بتوصیفه به علی ان یکون وصفا بحال المتعلق ای سوال غیر معین

مسئوله وفى بعض النسخ وعن سوال فى غير معين ومنها ما لا يكون عن سوال
صورى فان العطايا لا بد له من سوال اما بلسان المقال او الحال او الاستعداد
سواء كانت العطية الحاصلة على الوجوه الثلثة اى على كل واحد منها ذاتية او
اسمائية وانما اعاد ذلك تنبيهًا على ان هذين القسمين يجريان فى كل من الوجوه
الثلث وبضرب الاقسام الاربعة السابقة فى هذه الوجوه الثلثة يحصل اثنا عشر
قسما فالمعين كمن يقول اى فالمسئول المعين كمسئول من يقول يا رب اعطنى كذا
فيعين امرا ما من الامور كالعلم والمعرفة وغيرهما لا يخطر له بالقلب عند السوال
سواه اى سوى ذلك الامر وغير المعين كمن يقول اى وغير المسئول المعين كمسئول
من يقول يا رب اعطنى ما تعلم فيه مصلحتى وقوله من غير تعيين اى من غير
تعيين مسئول معين من كلام الشيخ رض لا من كلام السائل كما كان قوله فيعين
امرا ما فى المسئول المعين من كلامه لا من كلام السائل وقوله لكل جزء
ذاتى اى احدياتى جسمى وروحى من كلام السائل والمراد به الاشارة الاجمالية الى ما
فصله النبى صلى الله عليه وسلم فى دعائه حيث قال اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى
سمعى نورا وفى بصرى نورا الحديث ولا وجه لتعلق اللام فى لكل جزء الى التعيين
وان فرض انهما من كلام متكلم واحد اذ المراد ههنا تعيين المسئول لا المسئول له
وقوله من لطيف روحانى وكثيف جسمانى بيان الجزء ولو جعل بيانا لما تعلم فيه
مصلحتى فاللطيف هو الاغذية الروحانية كالعلوم والمعارف والكثيف هو الاغذية
الجسمانية كالاطعمة والاشربة ولما فرغ من هذه التقسيمات اشار الى تقسيم
اخر باعتبار السائلين فقال والسائلون بالقول الذين ليسوا من اهل الحضور و
مراقبة الاوقات وانما قيدنا بذلك لئلا يرد على السائلين لمحض امتثال الامر كما
سيجئ فهولاء السائلون صنفان صنف بعثه على السوال الاستعجال الطبيعى

فان الانسان خلق عجولا فهو اما ان يوافقه الاستعداد الحالى السائلى فيقع واما ان
لا يوافقه فلا يقع والصنف الآخر بعثه على السوال علمه لما علم بتشديد الميم و
حينئذ يكون قوله بعثه جوابا له بحسب المعنى فيكون فى حكم المتاخر عنه فيصح اضمار
الفاعل فيه وارجاعه الى العلم المفهوم من علم ويكون تقدير الكلام هكذا والصنف
الآخر لما علم ان ثمه عند الله امورا كذا بعثه علمه على السوال فلما مع جوابه خبر المبتدا
وقيل يحتمل ان يكون بكسر اللام على انه للتعليل اى بعثه علمه على السوال لما علم
ان ثمه امورا وفيه اضمار قبل الذكر قوله عند الله بدل من ثمه اى لما علم ان عند
الله امورا قد سبق العلم الالهى بانها اى تلك الامور لا تنال الا بعد سوال قولى فيقول
هذا الصنف فلعل ما نسأله الضمير المنصوب اما للموصول واما للحق ويدل
عليه اردافه بقوله سبحانه (لفظ سبحانه) فى كثير من النسخ وضمير الموصول محذوف او ما مصدرية
يكون من هذا القبيل اى من قبيل ما لا يناله الا بعد سوال فسواله احتياط لما هو
ضمير مبهم يفسره قوله الامر اى المسئول وضمير عليه للموصول من الامكان بيان
للموصول اى سواله احتياط لامكان ان يكون المسئول مما لا ينال الا بعد سوال
وهو اى من علم اجمالا ان عند الله امورا لا تنال الا بعد سوال لا يعلم تفصيلا ما
عين فى علم الله من تلك الامور المسئولة ومن اوقات حصولها ولا يعلم ايضا ما
يعطيه ويقتضيه من المشاكلات استعداده فى القبول اى فى قبول تلك الامور اى
لا يعلم مقتضى استعداده فى قبولها بانه اى امر من الامور يقتضى وفى اى زمان
يقتضى لانه هذا بحسب الظاهر تعليل للدعوى الثانية لكنه لما كان العلم بما
يعطيه الاستعداد وهو من جملة ما فى علم الله متعذرا يلزم منه تعذر العلم بما
فى علم الله من اغمض المعلومات اى من اغمض العلوم بالمعلومات او من العلم
باغمض المعلومات الوقوف فى كل زمان فرد اى معين على استعداد الشخص

فى ذلك الزمان الفرد اى فى كل زمان فرد فيكون واقعًا فى كل زمان على ما تجرى
عليه فى جميع الازمنة وذلك لا يتيسر للسائل احتياطًا والّا لم يكن الامر مبهمًا عنده
بل هو من خواص الكمل النادر من اهل الله وذلك السائل المحتاط وان كان لا يعلم
ما فى علم الله ولا ما يعطيه استعداده انما يسال لا عطاء لا عطاء استعداده السوال ولولا ما
اعطاه الاستعداد للسوال ما سال ولكن لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل السوال
كسائر المسئولات فحكم السوال معه حكم سائر المسئولات وما فى قوله ما اعطاه
مصدرية اى لولا اعطاء الاستعداد السوال ما سال فغاية اهل الحضور الذين
لا يعلمون مثل هذا اى مثل العلم الذى يحصل للكمل النادر بما فى علم الله وبما يعطيه
الاستعداد فى جميع الازمنة والاوقات على ان يكون مفعولًا مطلقًا او مثل ما فى
علم الله وما يعطيه الاستعداد فيكون مفعولا به ويكون لفظ المثل مقحمًا ان يعلموه
فى الزمان الذى يكونون فيه ويرد عليهم فيه ما يعطيهم الحق فانهم لحضورهم مع
ما يرد عليهم فى كل زمان ومراقبتهم ذلك الزمان يعلمون ما اعطاهم الحق فى ذلك
الزمان الذى هو فيه ويعلمون ايضا فيه انهم ما قبلوه الا بالاستعداد لما اعطاهم و
هو اى اهل الحضور الذين يعلمون ما اعطاهم الحق فى الزمان الذى يكونون فيه
صنفان صنف يعلمون من قبولهم لما اعطاهم استعدادهم له فانهم اذا وقفوا
على ما اعطاهم الحق رجعوا الى انفسهم فوجدوا فيها استعداده الخاص وعرفوه
حق المعرفة لانهم يعلمون ان لهم استعدادًا لذلك فان اهل الحضور وغيرهم
فى هذا العلم سواء وصنف يعلمون من معرفة خصوص استعدادهم ما يقبلونه من
العطايا فانهم اذا علموا حصول كمال استعدادهم الخاص لامر ما حصل لهم العلم
بخصوص ذلك الامر المتيقن بوجوده هذا اى كون العلم بالاستعداد سابقا على
العلم بما يقبلونه اتم ما يكون اى اكمل مرتبة تكون فى معرفة الاستعداد فى

هذا الصنف ای اهل الحضور الذین یعلمون مثل هذا فانه بمنزلة الاستدلال من المؤثر الی الاثر والاول بمنزلة الاستدلال الحضور من الاثر الی المؤثر ومن هذا الصنف ای اهل الحضور المذکورین او من الصنف الثانی منهم وهو من یعلم من استعداده القبول فان الصنف الاول لا سوال له فانه بعد العلم بقبوله المسئول لا معقولیة للسوال من یسال لا للاستعجال الطبیعی فانه لا حکم للطبیعة علی اهل الحضور ولا للامکان لانه علی یقین فی حصول المسئول فی الزمان الذی هو فیه وانما یسال امتثالا لامر الله فی قوله تعالی ادعونی استجب لکم فهو العبد المحض لله سبحانه لیس فیه شوب ربوبیة ولا شائبة رقیة لامر سواه ولیس لهذا الداعی همة متعلقة فیما سال فیه من مسئول معین او غیر معین وانما همته مصروفة فی امتثال اوامر سیده غیر متجاوزة الی مطلوب غیره فانه لا مطلوب له سواه ولا یطلب فی الدارین الا ایاه فاذا اقتضی الحال السوال اللفظی سال عبودیة واذا اقتضی التفویض ای کلة الامر الیه سبحانه والسکوت عن السوال سکت عنه فقد ابتلی ایوب علیه السلام وغیره من الانبیاء والاولیاء وما سالوا رفع ما ابتلاهم الله به اولا ثم اقتضی لهم الحال ثانیا فی زمان اخر ان یسئلوا رفع ذلک ای رفع ما ابتلاهم به فسالوا رفعه فرفعه الله عنهم والتعجیل بالمسئول فیه ای الشیئ بالشیئ الذی وقع السوال فی شانه والابطاء به انما هو للقدر المعین له ای للوقت المقدر المعین للمسئول فیه عند الله لا دخل لدعاء العبد فیه اصلا فاذا وافق السوال ای وقته الوقت المقدر عند الله للاجابة باعطاء المسئول فیه بان یکونا واحدا اسرع الله سبحانه بالاجابة واذا تاخر الوقت ای حصل الوقت المقصد للاجابة متاخرا من وقت السوال اما فی الدنیا کما اذا حصل الامر المسئول فیه فی الدنیا واما فی الاخرة کما اذا حصل المسئول فیه فی الاخرة تاخرت الاجابة فی ذلک المسئول

فيه يعني اجابته لا الاجابة التي هي لبيك من الله سبحانه فانه لا تتاخر عن السوال لما جاء في الخبر الصحيح ان العبد اذا دعا ربه يقول الله لبيك يا عبدي ولما بين الاجابتين من الالتباس اردفه بقوله فافهم واما القسم الثاني من التقسيم الثالث للعطايا وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سوال فالذي لا يكون عن سوال فانما اريد بالسوال التلفظ به اي السوال اللفظي لا السوال مطلقا فانه في نفس الامر لابد في حصول المسئول من سوال اما باللفظ مطلقا كما اذا قال اللهم اعطني عطية او مقيدا كما اذا قال اللهم اعطني علما نافعا او بالحال او بالاستعداد او لابد ان يكون السوال الواقع بلسانهما مقيدا فان لسان الحال والاستعداد لا يسال الا مقيد العدم اقتضاء الحال المعين او الاستعداد لا امرا معينا فلا يصح سوال عطاء مطلقا الا في اللفظ واما في نفس الامر فلا بد ان يقيده الحال او الاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا في اللفظ واما في المعنى فلا بد ان يقيده الحال فالذي يبعثك على حمد الله سبحانه هو المقيد لك باسم فعل كما اذا كنت مريضا مثلا ويشفيك الله تعالى فقلت الحمد لله فحمدك وان وقع على اسم الله المطلق لكن حالك الذي هو الشفاء بعد المرض يقيد حمدك بالاسم الشافي فكانك قلت الحمد للشافي او باسم تنزيه كما اذا تجلى عليك الحق سبحانه بالاسماء التنزيهية فنزه سترك عن ملاحظة الاغيار فقلت الحمد لله فحمدك وان وقع على الله لكن حالك يقيده بالاسماء التنزيهية التي بها وقع التجلي عليك والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه الا اذا كان من الكمل لكونه موقوفا على العلم بعينه الثابتة واحوالها وهو اصعب العلوم واعزها لا يظفر به الا النادر من الكاملين ويشعر بالحال صاحبه فانه يعلم الباعث له على الطلب وهو اي الباعث هو الحال فالاستعداد اخفى سوال بالنسبة الى اللفظي والحالي وانما منعهم

هؤلاء السائلین بلسان الحال والاستعداد من السوال اللفظی علمهم بان الله سبحانه فیهم ای فی شانهم سابقة قضاء ای قضاء سابقا علی حال الطلب بل علی وجودهم بوقوع ما قدرلهم وعلیهم بلا تخلف فاستراحوا من تعب الطلب فهم قد هیئوا محلهم بتطهیره عن درن التعلقات الفانیة وتخلیته عن الانتقاش بالصور الکونیة وتفریغه عن شواغل السوال والدعاء لقبول ما یرد علیه منه ای علی ذلک المحل من الواردات والتجلیات والحال انهم قد غابوا عن حظوظ نفوسهم واغراضهم فی هذه الهیئة بل فعلوها لرقیقة عشقیة یقتضی اعراضهم عن الاغراض النفسیة والتوجه الیه بالکلیة ومن هؤلاء الذین منعهم عن السوال علمهم بسابق قضاء الله وقدره بجمیع ما یجری علیهم من یعلم من عباد الله ان علم الله به فی جمیع احواله بل متعلق علمه بالعبد هو ما کان العبد علیه من الاحوال فی حال ثبوت عینه فی مرتبة العلم قبل وجودها ای وجود عینه الثابتة فی مرتبة العین وحاصله ان علمه سبحانه تابع لعینه الثابتة التی هی المعلوم ویعلم ایضا ذلک العبد ان الحق لا یعطیه الا ما اعطاه ای الا مقتضی ما اعطاه ای الحق سبحانه وضمیر الموصول محذوفا والضمیر عائد الی الموصول وللمفعول الاول ای الحق محذوف عینه فاعل اعطاه من العلم به ای بالعبد بیان للموصول وهو ای العلم به بل متعلق ذلک العلم ما کان العبد علیه من الاحوال فی حال ثبوته فی مرتبة العلم قبل خروجها الی العین فیعلم ان علم الله به وباحواله الجاریة علیه الی الابد من این حصل ای من عینه الثابتة وان کل ما یجری علیه انما هو بمقتضی عینه الثابتة وطلبها ایاه بلسان الاستعداد والمطلوب بلسان الاستعداد یعطیه الله الجواد المطلق سبحانه وتعالی لا محالة فلا یحتاجون الی السوال اللفظی اصلا وما ثمه صنف من اهل الله اعلی علما واکشف للامور علی ما هی علیه من

هذا الصنف هم الواقفون على سر القدر وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك اى سر
القدر مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا والذى يعلمه مفصلا اعلى كشفا واتم معرفة من الذى يعلمه
مجملا فانه اى الذى يعلمه مفصلا يعلم ما عين في علم الله فيه اى في شانه من احوال عينه الثابتة على
سبيل التفصيل بخلاف من يعلمه مجملا وذلك العلم التفصيلي اما باعلام الله اياه اى الذى يعلمه
مفصلا بما اعطاه عينه من العلم به بان يلقى في قلبه بواسطة او بغير واسطة ان عينه الثابتة تقتضى
هذه الاحوال المعينة من غير ان يطلعه على عينه الثابتة كشفا واما بان يكشف
له اى لاجله الحجاب عن عينه الثابتة وعن انتقالات الاحوال عليها اى وعن
الاحوال المتعلقة المنتقلة عليها ذاهبة الى ما لا يتناهى فيشاهدها ويطلع عليها
وعلى احوالها التي تلحقها في كل حين نقل الشيخ مؤيد الدين الجندى رح في شرحه
لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدر الدين ابى المعالى محمد بن اسحاق القونوى
عن شيخه الاكمل محى الدين بن العربي قدس الله اسرارهم انه قال لما وصلت
الى بحر الروم من بلاد الاندلس عزمت على نفسى ان لا اركب البحر الا بعد ان
اشهد تفاصيل احوالى الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدر الله سبحانه
علىّ ولى ومنّى الى اخر عمرى فتوجهت الى الله تعالى بحضور تام وشهود عام و
مراقبة كاملة فاشهدنى الله جميع احوالى مما يجرى علىّ ظاهرا وباطنا الى
اخر عمرى حتى صحبة ابيك اسحاق ابن محمد وصحبتك واحوالك وعلومك
واذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله ثم
ركبت البحر على بصيرة ويقين وكان ما كان ويكون من غير اخلال واختلال و
هو اى الذى يكشف له عن عينه الثابتة اعلى مرتبة من الاول الذى يعلم باعلام
الله من غير كشف له عينه الثابتة فانه اى الذى يكشف له عن عينه يكون في علمه
بنفسه واحوال نفسه بمنزلة علم الله به اى بمنزلة الله في علمه به لان الاخذ

ای اخذ العلم لکل منهما من معدن واحد وهو العین الثابتة فکما یتعلق علم الله
بعینه الثابتة فیعلم احوالها به کذلك یتعلق علم هذا الکامل بها فیعلم احوالها به
فلا فرق بین العلمین الا انه ای العلم بالعین الثابتة او اخذ العلم منها من جهة
العبد عنایة من الله سبحانه سبقت له ای للعبد قبل وجوده وهی ای هذه العنایة
من جملة احوال عینه الثابتة التی تقتضی جریان تلك الاحوال علیها فحیث اقتضت
تعلق العنایة بها تعلقت یعرفها ای تلك العنایة السابقة وکونها من احوال عینه
الثابتة صاحب هذا الکشف اذا اطلعه الله علی ذلك ای علی ذلك المذکور من
احوال عینه فانه اذا اطلع علیها باطلاع الحق سبحانه عرف تلك العنایة التی من
جملتها وانما قلنا العلم بالعین الثابتة من جانب العبد مسبوق بعنایة من الله
سبحانه فانه الضمیر للشان لیس فی وسع المخلوق اذا اطلعه الله ای اراد اطلاعه علی
احوال عینه الثابتة التی تقع صورة الوجود العینی لهذا المخلوق علیها ای علی تلك الاحوال
ان یطلع فی هذه الحال اطلاعا واقعا علی طریقة اطلاع الحق علی هذه الاعیان الثابتة
فی حال عدمها علما وعینا فقوله علی هذه الاعیان الثابتة یحتمل ان یکون متعلقا بقوله
یطلع وبالاطلاع ایضا ویمکن ان یقال المراد باطلاع الحق ما یطلع علیه الحق من
هذه الاعیان وح لفظة علی الاولی متعلق بیطلع والثانیة بالاطلاع وانما قلنا لیس
فی وسع المخلوق اطلاع مثل اطلاع الحق لانها ای تلك الاعیان یعنی الحقائق التی
تلك الاعیان صورة معلومیتها نسب ذاتیة وشئون غیبیة مستجنة فی غیب
الذات قبل تعلق العلم بها لا صورة لها یتمیز بها لا فی العلم ولا فی العین لیصح تعلق
علم المخلوق بها فاذا تعلق علم الحق سبحانه بها وحصل لها تمیز وتعین فی العلم صح
تعلق علم المخلوق بها علما مفیدا للعلم باحوالها مساویا لعلم الحق سبحانه فی
تلك الافادة فبهذا القدر من سبق علم الحق بالاعیان علی علم العبد نقول ان العنایة

من الله سبحانه سبقت لهذا العبد بهذه المساوات اى بمساواته للحق والباء متعلقة بالعناية في افادة العلم اى افادة العلم بالاعيان الثابتة العلم باحوالها الجارية عليها في وجوده العيني الى ما يتناهى وتحقيق ذلك ان للحق سبحانه بالنسبة الى العبد عنايتين احديهما بحسب فيضه الاقدس وهي تقتضي تعين عينه الثابتة في مرتبة العلم بحيث يصلح لان يتعلق به علم المخلوق واستعداداتها الكلى لفيضان الوجود عليها واخريهما بحسب فيضه المقدس وهي تقتضي فيضان الوجود عليها في العين واستعداداتها الجزئية ليترتب عليها احوالها التي من جملتها صلاحية انكشاف عينه الثابتة واحوالها عليه ولا شك انه اذا كوشف العبد بعينه الثابتة وعلم بهذا الكشف احوالها انه يأخذ العلم بتلك الاحوال من عينه الثابتة كما يأخذ الحق سبحانه عنها لكن اخذه منها مسبوق بهاتين العنايتين من جانب الحق سبحانه والى العناية الاولى اشار الشيخ رض واعلم انه قد وقع في مواضع من القرآن ما يوهم ان علمه سبحانه ببعض الاشياء حادث كقوله سبحانه ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله تعالى ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امدا وامثال ذلك والتفصي عن هذه الاشكال اما بما ذهب اليه المتكلمون من ان علمه سبحانه قديم وتعلقه حادث فمعنى قوله حتى نعلم حتى يتعلق علمنا القديم بالمجاهدين منكم والصابرين واما بان المراد بالعلم الشهود فان الاشياء قبل وجودها العيني معلومة للحق سبحانه وبعده مشهودة له فالشهود خصوص نسبة العلم فانه قد يلحق العلم بواسطة وجود متعلقه نسبة باعتبارها تسمية شهودا وحضورا لا انه حدث هنالك علم فمعنى حتى نعلم حتى نشاهد واما بان يقال المسند اليه في قوله نعلم ليس هو الحق باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق فكانه يقول حتى نعلم من حيث

ظهورنا فی المظاهر الکونیة الخلقیة فتکون الخلقیة وقایة له من نسبة الحدوث
الیه واما بان یقال المراد بالتاخر المفهوم من کلمة حتی التاخر الذاتی لا الزمانی
حتی یلزم الحدوث الزمانی وحیث انجر الکلام ههنا الی ان علم الحق سبحانه
باحوال العبد ماخوذ من عینه الثابتة متاخر عنها بالذات اشار الشیخ رض
الی ان هذا التاخر هو المصحح لما وقع فی القرآن فقال ومن ههنا ای
من جهة ان علم الحق سبحانه باحوال العبد ماخوذ من عینه الثابتة
متاخر عنها یقول الله سبحانه حتی نعلم وهی ای قوله حتی نعلم
کلمة محققة المعنی ای معناه الذی هو تاخر العلم وحدوثه
امر محقق واقع او معنی حقیقی لا مجازی فان ذلک التاخر والحدوث هو الذاتی
لا الزمانی ما هی ای هذه الکلمة لغیر هذا المعنی المحقق والحقیقی کما یتوهمه
ای کمعنی یتوهمه من لیس له هذا المشرب من المتکلمین وهو ان هذا التاخر و
الحدوث انما هو للنسبة تعلق العلم الی المعلوم لا نفس العلم ولا فساد فی تغیر
النسبة وتجددها بالنسبة الی ذات الحق سبحانه وصفاتها والی هذا اشار رض
بقوله وغایة المتکلم المنزه للحق سبحانه تعقله عن سمات الحدوث والنقصان
ان یجعل ذلک الحدوث الزمانی المتوهم من ظاهر مفهوم هذه الکلمة فی العلم
للتعلق لا لنفس العلم فقال العلم ازلی وتعلقه بالاشیاء حادث حدوثا زمانیا وهو ای
جعل الحدوث للتعلق لا للعلم اعلی وجه یکون للمتکلم المتصرف بعقله فی
هذه المسئلة لولا انه ای المتکلم اثبت العلم زایدا فی الوجود الخارجی علی الذات
لا عینها فجعل التعلق له ای للعلم لا للذات اذ لو لم یکن العلم عین الذات لا
معنی لتعلق الذات بالمعلومات لا لانه یلزم ان تکون الذات محل الحوادث
لان تجدد النسب لا تستلزمه کما عرفت فقوله وهو اعلی وجه جواب لولا قدم

عليه ويحتمل ان يكون جوابه مقدرا هكذا لولا انه اثبت العلم زايدا على الذات
فجعل التعلق له لا للذات لكان كلامه قريبا من التحقيق وبهذا اى باثبات العلم
زائدا له على الذات وجعل التعلق حادثا بالحدوث الزمانى انفصل المتكلم عن
المحقق من اهل الله صاحب الكشف والشهود والوجود الذى انكشف له الحقائق
كما هى عليه ويجدها بحسب ذوقه ووجدانه من غير نظر فكرى فان هذا المحقق
لا يثبت العلم زايدا على الذات الا فى العقل ويجعله بحسب الخارج عين الذات
ويقول بحدوث التعلق به لكن بالحدوث الذاتى لا الزمانى مبالغة فى التنزيه
فانهم لو جعلوا الحدوث زمانيا لا فساد فيه ايضا اذ لا يلزم التجدد الا فى
النسبة فان قيل اذا كان العلم المفهوم من قوله حتى نعلم ولنعلم مترتبا على
حادث زمانى كالفعل المفهوم من قوله لنبلونكم وثم بعثنا كم كيف يصح الحكم بان
حدوثه ذاتى لا زمانى قلنا من جعل العلم المترتب حادثا ذاتيا لا زمانيا لا بد
له ان يجعل الفعل الذى يترتب عليه العلم ايضا كذلك فنقول مثلا قوله ولنبلونكم
معناه ولنبلونكم ايها النسب الذاتية والشيون الغيبية المستجنة فى غيب الذات
باظهاركم فى المرتبة العلمية حتى نعلم بسبب العلم بكم فى هذه المرتبة ما يجرى
عليكم بحسب الخارج من المجاهدة والصبر فنعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله
ثم بعثناهم معناه بعثناهم من مرتبة الاستجنان فى غيب الذات الى مرتبة التميز
العلمى لنعلم بذلك التميز العلمى ما يجرى عليكم من الاحوال التى من
جملتها احصاء مدة اللبث على انه لا يلزم اذا حمل بعض الآية على معنى اشارى
ان يجرى ذلك المعنى فى البعض الآخر منها اذ كثيرا ما يشير اهل الاشارة فى
آية الى معنى لا يساعد عليه تمام الآية فان قيل ما ذكرتم من بعض بطون الآية
وهؤلاء المحققون لا يردون معنى من المعانى الظاهرة والباطنة فما معناها عندهم

اذا حملوها علی المظاهر قلنا یمکن ان یکون ح نسبۃ العلم الحادث الیہ بناء علی ظہورہ
فی المظاهر الخلقیۃ کما سبقت الیہ الاشارۃ ثم نرجع فیما ابحر الکلام فی قسمۃ
العطایا باعتبار السوال وعدمہ الیہ من بحث الاعیان واستعدادتہا وبیان
احکامہا الی بحث الاعطیات المقصودۃ بالبیان ولطول ما وقع فی البین استانف
القسمۃ وقال فنقول ان الاعطیات بفتح الهمزۃ وتخفیف الیاء جمع اعطیہ جمع
عطاء کاغطیۃ وغطاء اوبضم الهمزۃ وتشدید الیاء جمع اعطیۃ کامنیۃ اما
ذاتیۃ او اسمائیۃ وقد عرفتہما فاما المنح والهبات والعطایا الذاتیۃ من الواردات
والاذواق والمواجید والعلوم والمعارف فلا تکون ابدا واردۃ علی القابلین الذین
هیؤا محالها الا عن تجل الٰہی ای من تجلی حضرۃ الاسم الجامع جمیع الصفات
والاعیان والاسماء لا من الذات الاحدیۃ فانہ لا اسم ولا رسم ولا حکم ولا تجلی ولا غیر
ذلک فی الذات الاحدیۃ فیکون تعین التجلی الذاتی من الحضرۃ الالٰهیۃ
فلهذا اضیف التجلی الیها لا الی مطلق الذات فاذا وقع التجلی من هذہ الحضرۃ
استتبع تلک العطایا الذاتیۃ والتجلی من الذات الالٰهیۃ لا یکون ابدا الا بصورۃ
استعداد العبد المتجلی لہ ای بصورۃ یقتضیہا استعدادہ وغیر ذلک ای
غیر کون التجلی بصورۃ استعداد العبد المتجلی لہ لا یکون ابدا فاذن العبد المتجلی لہ
ما رای سوی صورتہ فی مراۃ الوجود الحق وهو سوی الوجود المتعین فی هذہ الصورۃ
بحسبہا لان الذات الالٰهیۃ لیس لها فی حد نفسها صورۃ متعینۃ لتظهر بہا وهی
مراۃ الاعیان فتظهر صورۃ المتجلی لہ فیہا بقدر استعدادہ کما ان الحق یظهر فی
مرایا الاعیان بحسب استعدادتہا وقابلیتہا لظهور احکامہ وما رای العبد
المتجلی لہ الحق من حیث الاطلاق ولا یمکن ان یراہ من تلک الحیثیۃ مع علمہ
انہ ما رای صورتہ الا فیہ فهو سبحانہ کالمراۃ فی الشاهد فانک اذا رایت

الصور ا وصورتك فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت تلك الصور او صورتك
الا فيها فابرز الله ذلك اى ظهور الصورة فى المراة مثالا نصبه لتجليه الذاتى
ليعلم المتجلى له انه ما راه اى الذى رآه او اىّ شئ راه على ان تكون ما موصولة
او استفهامية والذى راه صورته فى الحق والحق فى صورته وما ثمه مثال اقرب
من الممثل له ولا اشبه بالروية والتجلى الذاتى من هذا المثال وهو ظهور صورتك
فى المراة ورويتك اياها فيها واجهد فى نفسك عند ما ترى ما مصدر رويتك
عند رويتك الصورة فى المراة واستغراق الشهود والرؤية بالصورة التالية والمتمثلة
ان ترى جرم المراة لا تراه اى جرم المراة ابدا البتة الا عند صرفك النظر عن
الصورة واعراضك عنها والتفاتك نحو المراة وتحديق النظر فيها اذ الشهود
الواحد والابصار المتعين لا يسع فى وقت واحد معين الا مشهودا واحدا معينا
وانما قال جرم المراة لان بعض احكام المراة كالصقالة والكدورة والاستواء
والانحناء قد يرى ولكن فى الصورة فالصورة مراة لاحكام المراة كما ان المراة
مراة لذات الصورة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا الذى ذكرنا فى صورة
المراى اى فى الصور المرئية فيها من ان المرئى هو الصورة لا المراة ذهب الى ان
الصورة المرئية حائلة بين بصر الرائى وبين المراة حاجبة عن رويته اياها
وهذا اعظم ما قدر عليه من العلم الحاصل له بالنظر لكنه غير مطابق للواقع
فانه لو كان الامر كذلك لم يتمكن الرائى من صرف النظر عن الصورة والاقبال
على المراة والامر فى المراة كما قلناه وذهبنا اليه فى التجلى الالهى فكما ان المتجلى
له ما راى سوى صورته فى مراة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع
علمه انه ما راى صورته الا فيه لا حجاب بينه وبين الحق بحيث تكون
حاجبة عن روية صورة الحق فى الحق فكذلك الناظر فى المراة ما راى سوى صورته

فی المرآة وما رای المرآة ولا یمکن ان یراها مع علمه انه ما رای صورته الا فی المرآ لا حجاب بینه وبین المرآة کما توهمه بعض والفرق بین الوجود الحق والمرآة ان المرآة ان کانت لیست مرئیة عند استغراق الشهود فی الصور المشهودة لکنه یمکن الاعراض عن تلک الصورة والاقبال علی المرآة وادراکها بخلاف الوجود الحق فانه لا یمکن شهوده من حیث اطلاقه وقد بینا هذا الذی ذکرنا من المماثلة بین المرآة والحق سبحانه فی الفتوحات المکیة ذکر رضی الله عنه فی الباب الثالث والستین منها ان الانسان یدرک صورته فی المرآة ویعلم قطعا انه ادرک صورته بوجه وانه ما ادرک صورته بوجه لما یراها فی غایة الصغر لصغر جرم المرآة او الکبر لعظمه ولا یقدر ان ینکر انه رای صورته ویعلم انه لیس فی المرآة صورته ولا شیء بینه وبین المرآة فلیس بصادق ولا کاذب فی قوله انه رای صورته وما رای صورته فما تلک الصورة واین محلها وما شانها فهی منفیة ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر الله سبحانه هذه لعبده ضرب مثال لیعلم ویتحقق انه اذا عجز وحار فی درک حقیقة هذا وهو فی العالم ولم یحصل عنده علم بحقیقته فهو بخالقها اعجز واجهل واشد حیرة هذا ما نقله الشارحون من کلامه فی هذا المقام واذا ذقت ای ادرکت بطریق الذوق والوجدان لا بمجرد العلم والعرفان هذا ای مقام التجلی الذاتی علی صورتک ذقت فی مراتب التجلیات الغایة التی لیس فوقها غایة فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسک فی ان یترقی فی مقام اعلی من هذا الدرج من التجلی الذاتی فی الصحاح رقیت فی السلم بالکسر رقیا ورقیا اذا صعدت وفی الکشاف فی قوله تعالی او ترقی فی السماء یقال رقی السلم وفی الدرجة فلا حاجة الی تضمینها معنی الدخول فما هو ای اعلی من هذا الدرج ثمه ای فی مقام التجلی الذاتی اصلا وما بعده ای بعد هذا الدرج الا العدم

المحض فلا يوجد هناك مقام اعلى منه اعلم ان تعين الحق وتجليه لك في مراة عينك
انما يكون بحسبها وبموجب خصوصيتها وصورة استعدادها فما ترى الحق في تجليه
الذاتي لك الا بصورة عينك الثابتة فلا ترى الحق فيك الا بحسب
خصوصية عينك الثابتة ولكن في مراة الوجود
الحق وهذا اعلى درجات التجليات بالنسبة الى مثلك الا ان يكون عينك
عين الاعيان الثابتة كلها لا خصوصية لها توجب حصر الصورة في كيفية خاصة
بل خصوصية احدية جمعية برزخية كمالية فتعين الحق لك ح مثل تعينه في
نفسه ودون هذين الشهودين شهودك للحق في ملابس الصور الوجودية الحسية
والمثالية والروحية وكل ذلك بحسب تجليه من عينك لا من غيرك فاعلى درجات
شهودك للحق هو ما يكون بعد تحققك بعينك الثابتة فاذا اتحدت انت بعينك
الثابتة فكنت انت عينك من غير امتياز رايت الحق كما يرى نفسه فيك ورايت
نفسك صورة للحق في الحق وما ثم اعلى من هذا في حقك فهو اي الحق سبحانه باعتبار
ظاهر وجوده مراتك في رويتك نفسك اي في انيتك الوجودية العينية وباعتبار باطن
علمه مراتك في شهودك عينك الثابتة العدمية العينية اذا كوشفت بها ذاته وانت باعتبار
وجودك العيني مراته في رويته اسمائه التي هي ذاته ماخوذة مع بعض النسب
والاعتبارات وفي ظهور احكامها اي احكام الاسماء واثارها وليست الاسماء في مرتبة
الاحدية سوى عينه ونفسه فانت مراة لنفسه في رويته اياها كما انه مراة لنفسك
في رويتك اياها فتارة هو المراة وانت الرائي والمرئي وتارة انت المراة وهو الرائي و
المرئي فاختلط الامر اي امر المراة والرائي والمرئي وابتهم اي ان كل واحد منهما
حق او عبد علينا من جهل في علمه ولم يميز بين هذه المراتب في عين علمه بها بطريق الذوق
الوجدان فقال والعجز عن درك الادراك ادراك اي التحقق بالعجز عن لحوق ادراك

بما لا يدرك غاية الادراك له والعجز عن حصول العلم بما لا يعلم نهاية العلم به و
فی الاساس طلبه حتی ادركه ای لحق به وادرك منه حاجته وبلغ الغواص درك
البحر وهو قعره ومنه درك النار وفی الصحاح القعر الاخر دركٌ ودرك وفی النهاية فی
غريب الحديث فی الحديث اعوذ بك من درك الشقاء الدرك اللحاق والوصول الی
الشئ ادركته ادراكا ودركا ومنا من علم تلك المراتب وميز بينها فانه علم ان مرآتية
الحق سبحانه لاعيانك الوجودية باعتبار ظاهر وجوده وانت الرائی والمرئی فانك
تری نفسك فيه بل هو الرائی والمرئی ولكن فيك مرآتيته لعينك الثابتة باعتبار
باطن علمه وانت الرائی والمرئی بل هو ولكن فيك وكذلك علم ان مرآتيتك للحق
سبحانه انما هی باعتبار وجودك العينی والعلمی والرائی هو الحق سبحانه اما من
مقامه الجمعی او منك والمرئی ايضا هو الحق سبحانه ولكن باعتبار خصوصية
صفة او اسم انت مظهره فان الوجود الحق باعتبار اطلاقه لا يسعه مظهر فلو يقل
بمثل هذا القول المنبئ عن الاعتراف بالعجز وهو ای والحال ان القول بالعجز اعلی
القول ای اعلی ما يقال فی هذا المقام وجعل بعض الشارحين الضمير لعدم القول
وقال معنی اعلی القول اعلی من القول ولا يبعد ان يقال معناه ان عدم
القول بالعجز اعلی ما يقال فی هذا المقام فان عدم القول قول علی لسان الحال بكمال
العلم بل اعطاه ای من علم العلم السكوت كما اعطاه ای من جهل فی علم العلم
العجز والاعتراف به وهذا ای الذی اعطاه العلم السكوت هو اعلی عالم بالله و
مراتب تجلياته والتمييز بينها وليس هذا العلم الذی يعطی صاحبه السكوت
بالاصالة الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه ای ما يری هذا العلم والشهود
وما يأخذه احد من الانبياء والرسل من حيث انهم اولياء لا من حيث انهم
انبياء ورسل فان هذا العلم ليس من حقائق النبوة الا من مشكوة الرسول الخاتم

من حيث ولايته ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولى الخاتم التى هي جهة
باطنية الرسول الخاتم حتى ان الرسل ايضا من حيث انهم اولياء لا يرونه متى
راوه الا من مشكوة خاتم الاولياء التى هي مشكوة ولاية الرسول الخاتم والا لم
يصح كلا الحصرين معا حصر رؤية المرسلين اولا فى مشكوة خاتم الانبياء وحصرها
ثانيا فى مشكوة خاتم الاولياء فمشكوة خاتم الانبياء هي الولاية الخاصة المحمدية
وهي بعينها مشكوة خاتم الاولياء لانه قائم بمظهريتها وانما اسند هذه الرؤية
الى مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اللتين هما جهة ظاهرية
الرسول الخاتم اعنى نبوة التشريع ورسالته التى هي تبليغ الاحكام المتعلقة بحوادث
الاكوان لا نبوة التحقيق التى هي جهة باطنية وهي الانباء عن الحق تعالى واسمائه
وصفاته واسرار الملكوت والجبروت وعجائب الغيب تنقطعان بانقطاع موطن
التكليف بل بانقطاع الرسول الخاتم عن هذا الموطن فكيف يستند اليه ما
لا ينقطع والولاية لا تنقطع ابدا فانها من الجهة التى تلى الحق سبحانه وهي باقية
دائمة ابدا سرمدا واكمل مظاهرها خاتم الاولياء فلهذا استندت الرؤية
المشار اليها اليه ولا يخفى عليك انه لو فرض عدم انقطاع النبوة ايضا لا يصح استناد
هذا العلم اليها اصلا فانه من حقائق الولاية لا النبوة فالمرسلون من كونهم
اولياء لا يرون ما ذكرناه من العلم الذى يعطى صاحبه السكوت الا من مشكوة
خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء بحسب نشاته
العنصرية تابعا فى الحكم الالهى لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك اى
كونه تابعا بحسب نشاته العنصرية لا يقدح فى مقامه الذى يقتضى المتبوعية بحسب
حقيقته ولا يناقض ما ذهبنا اليه من ان المرسلين لا يرون هذا العلم الا من مشكوة
خاتم الاولياء فانه من وجه وهو كونه وليا تابعا بحسب نشاته العنصرية يكون

انزل مرتبة من الرسول الخاتم من حيث رسالته كما انه من وجه وهو كونه
جهة باطنية الرسول الخاتم باعتبار حقيقته يكون اعلى مقاما منه بحسب نبوته
ظاهر شرعه وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه من ان الفاضل يجوز
ان يكون مفضولا من وجه فى فضل عمر على ابى بكر رضى الله عنهما فى اسارى بدر
بالحكم فيهم حيث راى فيهم ابو بكر ان ياخذ منهم الفدية ويطلقهم وراى فيهم
عمر ضرب الرقاب فانزل الله الاية الكريمة موافقة لراى عمر وقد ظهر فى تابير
النخل فانه فقال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم فما يلزم الكامل ان
يكون له التقدم على غير الكامل فى كل شئ وفى كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم
فى رتب العلم بالله سبحانه لا فيما عداه فانه هنالك اى فى رتب العلم بالله سبحانه
يتحقق مطلبهم الذى به يعرف تقدمهم وتاخرهم واما حوادث الاكوان كتابير
النخل وامثاله فلا تعلق لخواطرهم بها لانها بالنسبة الى هممهم العالية فلو كانوا فيها
انزل درجة ممن عداهم لا يقدح ذلك فى كمالهم فيتحقق ما قلناه فى علو مرتبة خاتم
الاولياء فى العلم بالله بحسب حقيقته وانه لا يقدح فيه نزول مرتبته عن الرسول
الخاتم بحسب نشاته العنصرية حيث يكون تابعا له من حيث نبوته فان قيل
متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء فى حقائق الولاية تقدم فى رتب العلم بالله
لا فى العلم بحوادث الاكوان فكيف يصح ما ادعاه الشيخ رض من متبوعية خاتم الاولياء
لخاتم الانبياء فان خاتم الانبياء مقدم الكل فى رتب العلم بالله قلنا هى فى الحقيقة
عبارة عن متبوعية حقيقة ولايته المطلقة لولايته المتشخصة بعد نشاته العنصرية
وان شئت تحقيق ذلك فاسمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة
على حقائق النبوة والولاية كلها فاحدية جمع حقائق النبوة ظاهرها واحدية جمع
حقائق الولاية باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء مستمدون من مشكوة

هو ايضا حيث منع رسول الله صلى الله عليه وسلم عما اعتيد من تابير النخل ١٢

نبوته الظاهرة ومن حيث انهما اولياء مستمدون من مشكوة ولايته الباطنة وكذا الاولياء التابعون مستمدون من مشكوة ولايته فالاولياء والانبياء كلهم مظاهر لحقيقته الانبياء لظاهر نبوته والاولياء لباطن ولايته وخاتم الاولياء مظهر احدية جمعه لحقائق ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة خاتم الانبياء فان مشكوته بعض من مشكوته فلا استمداد بالحقيقة الا من مشكوة خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته التى هى بعض من حقيقة خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشاة العنصرية من حقيقة هى بعض من حقيقته وذلك الولى الخاتم مظهرة فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره والله اعلم بالحقائق ولما مثل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن لان النبوة صورة احاطة الالهية بالاوضاع الشرعية والاحكام الفرعية والحكم والاسرار الدينية الوضعية وقد وضعها سبحانه على السنة رسله وفى كتبه وكل لبنة كانت فى ذلك الحائط كانت صورة نبى من الانبياء وقد كمل ذلك الحائط سوى موضع لبنة واحدة وهى الوضع الاحدى الجمعى المحمدى الختمى الذى يستوعب الكل فكان صلى الله عليه وسلم بهذا الوضع الاحدى الجمعى تلك اللبنة وسد تلك الثلمة فكمل به الحائط غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها اى تلك اللبنة بعين بصيرة فى هذا التمثيل الا كما قال صلى الله عليه وسلم لبنة واحدة لانه صلى الله عليه وسلم فانه غير مامور بكشف الحقائق والاسرار كخاتم الولاية بل كان مامورا بسترها فى الاوضاع الشرعية والاحكام الوضعية والنبوة هى الدعوة الى كل ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها فهى حقيقة واحدة فلا حاجة فى تمثيلها الى اللبنتين ولا الى تمييزها باللبنتين

والفضية واما خاتم الاولياء فلابد له من هذه الرويا اى من رؤية ما مثل به النبي
صلى الله عليه وسلم ولكن فى رؤياه لبنتية على مرتبته ومقامه فيرى ما مثل
به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحائط ويرى فى الحايط موضع لبنتين ينقص
الحايط عنهما واللبن من ذهب هو صورة الولاية فان الولاية كما انها ليست قابلة
للتغير بالنسبة الى الزمان بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك الذهب و
فضة هى صورة النبوة لان النبوة كما انها قابلة للتغير بالنسبة الى الازمان فكذلك
الفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب
فلا بد ان يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك
اللبنتين فيكمل الحائط به قال رضى الله عنه فى فتوحاته المكية انه راى حائطا
من ذهب وفضة وكمل الا موضع لبنتين احديهما من ذهب والاخرى من فضة
فانطبع رضى الله عنه ثم كنت لا اشك انى انا الرائى ولا شك انا المنطبع فى موضعهما و
بى كمل الحائط ثم عبرت الرويا بختام الولاية بى وذكرتها للمشائخ الكاملين المعاصرين
وما قلت من الرائى فعبروها بما عبرتها به والسبب الموجب لكونه اى لكون خاتم
الاولياء راها اى اللبنة لبنتين لبنة ذهب ولبنة فضة انه اى خاتم الاولياء
تابع لشرع خاتم الرسل اخذ منه الشرع فى الظاهر وان كان اخذ فى الباطن من
المعدن الذى ياخذ منه الملك الموحى الى خاتم الرسل وهو اى شرع خاتم الرسل
موضع اللبنة الفضية واتباع خاتم الاولياء لخاتم الرسل انطباعه فى ذلك الموضع
وهو اى شرع خاتم الرسل ايضا ظاهره اى ظاهر خاتم الاولياء حيث اتبعه فيه وما
يتبعه فيه من الاحكام عطف على ظاهره اى شرع خاتم الرسل هو الاحكام التى
اتبع فيها خاتم الاولياء خاتم الرسل فخاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل كما
هو اخذ عن الله فى السر بلا واسطة ما هو اى الشرع الذى هو لخاتم الاولياء

بالصورة الظاهرة متبع لخاتم الرسل فيه اى فى هذا الشرع وذلك الاخذ انما
يتحقق لانه اى خاتم الولاية يرى الامر اى كل امر على ما هو عليه فى علم الله سبحانه
ولا بد ان يراه هكذا اى على ما هو عليه فى علمه سبحانه والا لم يكن خاتما وهو
اى كونه رائيا لكل امر على ما هو عليه موضع اللبنة الذهبية فى الباطن تحققه
بهذه الروية انطباعه فيه قوله فى الباطن على ما هو فى بعض النسخ متعلق بالرؤية
فانه اخذ تعليل للروية اى ان خاتم الاولياء اخذ الاحكام الشرعية التى يتبع
خاتم الرسل فيها من المعدن الذى ياخذ منه الملك الذى يوحى به اى بسبب
هذا الملك الى الرسول وذلك المعدن باطن علم الله سبحانه فلا جرم يراه على ما
هو عليه فان فهمت ما اشرت به من ان الانبياء من كونهم اولياء والاولياء كلهم
لا يرون الحق الا من مشكوة خاتم الاولياء الذى هو مظهر ولاية خاتم الرسل
فقد حصل لك العلم النافع المفضى الى كمال متابعة خاتم الرسل المنتج كمال
التحقق بحقيقة الولاية فكل نبى من لدن آدم بل آدم ايضا الى آخر نبى ما
منهم احد ياخذ النبوة الا من مشكوة روحانية خاتم النبيين وان تاخر وجود
طينته عن وجود ذلك النبى الذى ياخذ النبوة من مشكوته فانه اى خاتم
النبيين بحقيقته وروحانيته موجود قبل وجود الانبياء كلهم حتى آدم منعوت
بالنبوة فى هذا الوجود مبعوث اليهم والى من سواهم فى عالم الارواح وهو اى
وجوده صلى الله عليه وسلم قبل وجود الجسم واتصافه بالنبوة بالفعل فى هذا الوجود
ما يدل عليه قوله كنت نبيا اى من عند الله مختصا بالانباء عن الحقيقة
الاحدية الجمعية الكمالية مبعوثا الى الارواح البشريين والملكيين وادم
بين الماء والطين لم يكمل بدنه العنصرى بعد فكيف من دونه من انبياء
اولاده وبيان ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق النور المحمدى كما

اشار صلی اللہ علیہ وسلم الیہ بقولہ اول ما خلق اللہ نوری جمع فی ہذا النور المحمدی جمیع ارواح الانبیاء والاولیاء جمعا احدیا قبل التفصیل فی الوجود العینی وذلک فی مرتبۃ العقل الاول ثم تعینت الارواح فی مرتبۃ اللوح المحفوظ الذی ہو النفس الکلیۃ وتمیزت بمظاہرہا النوریۃ فبعث اللہ الحقیقۃ المحمدیۃ الروحیۃ النورانیۃ الیہم نبیا ینبئہم عن الحقیقۃ الاحدیۃ الجمعیۃ الکمالیۃ فلما وجدت الصور الطبیعیۃ العلویۃ من العرش والکرسی ووجدت صور ومظاہر تلک الارواح ظہر سر تلک البعثۃ المحمدیۃ الیہم ثانیا فامن من الارواح من کان موہلا للایمان بتلک الاحدیۃ الجمعیۃ الکمالیۃ ولما وجدت الصور العنصریۃ ظہر حکم ذلک الایمان فی کمل النفوس البشریۃ فامنوا بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم فمعنی قولہ کنت نبیا انہ کان نبیا بالفعل عالما بنبوتہ وغیرہ من الانبیاء ما کان نبیا بالفعل ولا عالما بنبوتہ الاحین بعث بعد وجودہ ببدنہ العنصری واستکمالہ شرائط النبوۃ فاندفع بذلک ما یتقال من ان کل احد بہذہ المثابۃ من حیث انہ کان نبیا فی علم اللہ السابق علی وجودہ العینی وادم بین الماء والطین وکذلک خاتم الاولیاء من کونہ صورۃ من صور الحقیقۃ المحمدیۃ ختمت بہ الولایۃ الخاصۃ المحمدیۃ والولایۃ المطلقۃ کان حکمہ حکم خاتم النبیین کان ولیا بالفعل عالما بولایتہ وادم بین الماء والطین وغیرہ من الاولیاء ما کان ولیا بالفعل ولا عالما بولایتہ الابعد تحصیلہ شرائط الولایۃ من الاخلاق الالہیۃ فی الاتصاف بہا قولہ من الاخلاق الالہیۃ بیان الشرائط وقولہ فی الاتصاف بہا متعلق بالمعنی الفعلی المفہوم من قولہ شرائط ای الابعد تحصیلہ ما یشرط فی الاتصاف بالولایۃ من الاخلاق الالہیۃ التی تتوقف الاتصاف بالولایۃ علیہا مع ان الولایۃ ایضا من اخلاقہ وصفاتہ و

الاتصاف بها انما هو من اجل كون الله سبحانه يسمى بالولى الحميد فيتصفون بها ليكمل لهم الاتصاف بصفات الله والتخلق باخلاقه ولما ذكر ان المرسلين من حيث كونهم اولياء لايرون مايرون الا من مشكوة خاتم الاولياء وكان للتوهم ان يتوهم ان هذا المعنى انما يصح بالنسبة الى من عدا خاتم الرسل دفعه بقوله فخاتم الرسل من حيث ولايته المقيدة الشخصية نسبته مع الختم للولاية من حيث انه مظهر لحقيقة ولايته الخاصة او المطلقة نسبة الانبياء والرسل معه اى مع خاتم الولاية فكما ان الرسل يرون ما يرون من مشكوته كذلك خاتم الرسل يرى مايرى من مشكوته التى هى من مشكوته فى الحقيقة وانما يصح ان يرى خاتم الرسل مايرى من خاتم الولاية فانه اى خاتم الرسل الولى باعتبار باطنه الرسول باعتبار تبليغ الاحكام والشرايع النبى باعتبار الانباء عن الغيوب والتعريفات الالهية ولكن بواسطة الملك وخاتم الاولياء الولى باعتبار باطنه الوارث لخاتم الرسل فى شرايعه واحكامه فالوراثة فيه بمنزلة الرسالة الاخذ عن الاصل بلا واسطة فيصح ان ياخذ منه من ياخذ بواسطة المشاهد المراتب العارف باستحقاقات اصحابها ليعطى كل ذى حق حقه وهو اى خاتم الولاية مع رفعة شانه كما ذكرنا حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة ومظهر من مظاهر ولايته الخاصة او المطلقة لانه صلى الله عليه وسلم حين كان ظاهرا بالشريعة فى مقام الرسالة ثم يظهر ولايته الاحدية التى الجامعة للاسماء كلها اليوم فى الاسم الهادى حقه فبقيت هذه الحسنة اعنى ولاية باطنه حتى تظهر فى مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية فانه للروح المحمدى مظاهر فى العالم بصورة الانبياء والاولياء ذكر الشيخ فى اخر الباب الرابع عشر من الفتوحات ان للروح المحمدى مظاهر فى العالم واكمل

مظاهره فی قطب الزمان فی الافراد فی ختم الولایة المحمدیة وختم الولایة العامة الذی هو عیسی علیه السلام وسید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة فعین فی سیادته حالاً خاصاً وهو فتح باب الشفاعة فانه لایشارکه فیها احد کما ورد فی الخبر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم هو اول من یفتح باب الشفاعة فیشفع فی الخلق ثم الانبیاء ثم الاولیاء ثم المؤمنون وآخر من یشفع هو ارحم الراحمین ما عمم فی سیادته بان تکون له السیادة فی الاحوال کلها وفی هذ الحال الخاص یعنی الشفاعة تقدم علی الاسماء الالهیة ایضا کما تقدم علی مظاهرها فان الرحمن ما شفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعین الذین لم تظهر شفاعتهم الا بعد شفاعة خاتم الرسل ایاهم لیشفعوا ففاز محمد صلی الله علیه وسلم بالسیادة علی الاسماء ومظاهرها فی هذا المقام الخاص یعنی مقام الشفاعة فمن فهم المراتب ای مراتب الولایة والنبوة والرسالة والمقامات ای مقامات اصحابها وکذلک مراتب الاسماء الالهیة ومقامات مظاهرها لم یعسر علیه قبول مثل هذا الکلام المنبئ عن تقدم الولی الخاتم بحسب حقیقته علی الرسول الخاتم وتقدم الرسول الخاتم علی الاسماء الالهیة اعلم ان الظاهر من کلام الشیخ موید الدین الجندی ان مراد الشیخ بخاتم الولایة نفسه وهو الظاهر کما یدل علیه کلامه فی الفتوحات المکیة فان کلامه فیها یشیر الی انه خاتم الولایة الخاصة المحمدیة والشیخ شرف الدین داؤد القیصری صرح بان المراد بخاتم الولایة هو عیسی علیه السلام مستدلا بان الشیخ رضی الله عنه صرح فی الفتوحات بانه علیه السلام خاتم الولایة المطلقة والشیخ کمال الدین عبد الرزاق اشار الی ان خاتم الولایة هو المهدی الموعود ولکنه ینافی ما نقله القیصری من الفتوحات قال الشیخ صدر الدین القونوی قدس الله سره فی تفسیر الفاتحة ان الله تعالی

ختم الخلافة الظاهرة في هذه الامة من النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي
عليه السلام وختم مطلق الخلافة عن الله سبحانه بعيسى ابن مريم صلوات
الله على نبينا وعليه وختم الولاية المحمدية بمن تحقق بالبرزخية الثابتة بين
الذات والالوهية هذا ما قالوه والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال ولما فرغ
من تقرير التجليات الذاتية وما انجر الكلام اليه شرع في تقرير التجليات الاسمائية فقال
واما المنح الاسمائية فاعلم ان منح الله تعالى خلقه الفائضة من الحضرة الالهية عليهم رحمة منه
الفايضة من الحضرة الالهية لا من حضرة الذات من حيث اطلاقها فانها
من هذه الحيثية لا يقتضي عطاء خاصا ومنحة معينة وهي تنقسم على ثلثة اقسام
فاما رحمة الله خالصة عن شوب كل نقمة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا
بان يكون ملائما للطبع الخالص عن تبعة العذاب يوم القيمة بان يكون حلالا
بحسب الشرع فهذان وصفان كاشفان عن معنى الطيب ويعطي ذلك النوع
من الرحمة الخالصة الاسم الرحمن فهو عطاء رحماني خالص غير ممتزج بما يقتضيه
اسم اخر واما رحمة ممتزجة مع نقمة ما وهي اما في الظاهر رحمة وفي الباطن
نقمة كالاشياء الملائمة للطبع الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الله سبحانه
واما بالعكس كشرب الدواء الكريهة الذي لا يلائم الطبع في الحال لكنه يعقب
شربه الراحة وزوال ما لا يلائم بحسب المال وهو عطاء الهي فانه ممتزج
من مقتضيات اسماء عدة لا خصوصية له باسم واحد ينسب اليه فان العطاء
الالهي هذا تعليل لقوله وهي كلها من الاسماء اي العطاء الالهي لا يمكن اطلاق
عطائه اي اطلاقه فيكون من وضع المظهر موضع المضمر واطلاق تناوله و
اخذه منه سبحانه من قولهم عطوت الشيء تناولته باليد والمراد باطلاق
تناوله ان يؤخذ من الذات البحت من غير ان يكون على يد سادن اي خادم

من سدنة الاسماء ای الاسماء التی هی سدنة لاسم الله الجامع فتارة یعطی الله سبحانه العبد علی یدی الاسم الرحمن فیخلص العطاء الواصل الی المعطی له علی یدیه من الشوب الذی لا یلائم الطبع فی الوقت ای فی الحال او لا ینیل الغرض ای لا یوصل المعطی له الی الغرض المقصود من ذلک العطاء فلا یلائمه فی المآل وما اشبه ذلک ای ویخلص ایضا مما اشبه الشوب بالغیر الملائم او الغیر المنیل من موجبات الکدورة فالعطاء الرحمانی ینبغی ان یکون خالصا من موجبات الکدورة الحالیة والمآلیة کلها فهذا عین العطاء الرحمانی الذی ذکر اولا وانما اعاده استیفاء للاقسام فی سلک واحد وتارة یعطی الاسم الله علی یدی الواسع فیعم ای الملائم وغیر الملائم والخلائق کلهم او ظاهر المعطی له وباطنه روحه و طبیعته وغیر ذلک او یعطی علی یدی الحکیم فینظر فی الاصلح فی الوقت فان الحکیم یقتضی ذلک او یعطی علی یدی الواهب فیعطی لینعم من الانعام ای لیظهر انعامه فی وجوده ویجوز ان یکون مفتوح العین من النعومة طیب العیش ای لینعم المعطی له ویعیش طیبا ولا یکون مع الواهب تکلیف المعطی له بعوض علی ذلک العطاء من شکر باللسان او عمل بالجنان والارکان ووجوب شکر المنعم انما هو لاجل عبودیة المعطی له لا لتکلیف الواهب او یعطی علی یدی الجبار الذی یجبر الکسر ویزیل الآفة والنقص فینظر فی الموطن ای موطن المعطی له و ما یستحقه ذلک الموطن من العطایا التی یجبر بها کسره ویصلح آفته وقیل الجبار هو الذی یرد الاشیاء بعد التغیر الی حالها المحمودة بضرب من القهر والغلبة والتاثیر او یعطی علی یدی الغفار فینظر فی المحل المعطی له وما هو علیه من الاحوال فان کان علی حال یستحق بها العقوبة فیستره الله سبحانه بالاسم الغفار عنها ای عن العقوبة او کان علی حال لا یستحق بها العقوبة فیستره

الله سبحانه لاسم الغفار عن حال يستحق بها العقوبة فيسمى المعطى له
معصوما على التقدير الثانى ايضا لكن بشرط ان يكون من الانبياء ومعتنى به
على التقديرين ومحفوظا على التقدير الثانى ايضا لكن بشرط ان يكون من الاولياء
قال الشارح الجندی والمعصوم والمحفوظ هو العبد الذی يحول الغفار بينه
وبين ما لا يرضاه من الذنوب وتقلب المحبة والمعتنى به اعم منهما فقد
يكون المعتنى به من لا يضره الذنوب ويغلب المحبة الالهية والاعتناء الربانی
يبدل سياته حسنات ثم المعصوم يختص فی العرف الشرعی بالانبياء والمحفوظ
بالاولياء اعلم ان بعض هذه الاسماء المذكورة له دخل فی كل من الفعل
والقبول كالرحمن فان كلا من الاعطاء وقابلية المحل له من مقتضيات الرحمة
الرحمانية وكذلك الحكيم فان كل واحد منهما بحسب الحكمة وكذلك الوهاب
فان الكل من مواهبه وظاهر ان الواسع يعم الكل بخلاف الجبار والغفار لان
اثرهما الجبر والستر ولا دخل لهما فی قابلية المحل لذلك الجبر والستر فالجبار و
الغفار من حيث انفسهما لا يقتضيان الا الفعل واذا عرفت هذا تنبهت لسر تثنية
اليد المضافة الى الاسماء الاربعة الاول اشارة الى يدی الفاعلية والقابلية
وافراد اليد المضافة الى الآخرين اشارة الى اليد الفاعلية فقط وعلى هذا القياس
غير ذلك المذكور مما يشاكل هذا النوع الذی ذكر من العطاء الاسمائی و
المعطى فی جميع هذه الصور هو الاسم الله احدية جمع جميع الاسماء من حيث
ما هو ای من حيث انه خازن وجامع لما هو مخزون عنده فی خزاينه العلمية
التی هی حقايق الاشياء واعيانها الثابتة المنتقشة لكل ما كان ويكون فما
يخرجه ای ما يخرج ما يكون مخزونا عنده من الغيب الى الشهادة ومن القوة
الى الفعل الا بقدر معلوم ومقدار معين يستدعيه قابلية المعطى له على

یدی اسم خاص بذلك الامر المخزون عنده المراد عطاءه فاعطی کل شیء خلقه
ای ما اقتضی عینه ان یکون مخلوقا علیه من غیر زیادة ولا نقصان علی یدی
الاسم العدل واخواته کالمقسط والحکم فانها تحکم علی الجواد والوهاب والمعطی ان
یعطی ما یعطی بقدر قابلیة المعطی له واسماء الله الفرعیة التفصیلیة وانکانت لا تتناهی
لانها تعلم وتتمیز بما یکون ان تحصل وتصدر عنها من الاثار الممکنة وما یکون عنها
من الاثار غیر متناه لانها انما یحصل وتصدر بحسب القوابل والمظاهر
المتعددة الغیر المتناهیة واذا کانت الاثار غیر متناهیة فالاسماء المتعینة
بحسبها ایضاً غیر متناهیة وان کانت ترجع الی اصول متناهیة هی امهات
الاسماء او حضرات الاسماء کما ترجع مظاهرها ایضاً الی اصول متناهیة وهی
الاجناس والانواع مع عدم تناهی الاشخاص التی تحتها وعلی الحقیقة فثمه
الاحقیقة واحدة مطلقة هی حقیقة الحق سبحانه هی تقبل جمیع هذه النسب
والاضافات المذکورة التی یکنی عنها بل عن الذات المتلبسة بها بالاسماء
الالهیة والحقیقة تقتضی ان یکون لکل اسم یظهر من الاسماء الالهیة الذاهبة
الی ما یتناهی بحسب خصوصیتها حقیقة معقولة متمیزة عن الذات فی
التعقل بتمیز ذلك الاسم بها ای بتلك الحقیقة عن اسم اخر یشارکه فی الذات
وتلك الحقیقة المعقولة التی بها یتمیز اسم عن اخر بل الذات متلبسة بها هی
الاسم عینه لا ما یقع فیه الاشتراك بین جمیع الاسماء یعنی الذات المطلقة
کما ان الاعطیات بضم الهمزة وتشدید الیاء جمع اعطیة تمیز کل اعطیة عن
غیرها بشخصیتها وخصوصیتها وان کانت تلك الاعطیات متفرعة عن اصل
واحد هو منبع الخیرات والکمالات وهو الذات الالهیة فمعلوم ان هذه الاعطیة
ما هی هذه العطیة الاخری وسبب ذلك التمیز بین العطایا التی هی معلولات

للاسماء هو تميز الاسماء التى هى علل لتلك العطايا اذ باختلاف العلل يختلف
المعلولات وان كان مجرد التعين التشخص فقط واذا كانت الامور كذلك فما
فى الحضرة الالهية لاتساعها وعدم انحصارها فى حد معين شئ يتكرر لا من
العطايا ولا من الاسماء المقتضية لها اصلا هذا الذى ذكرناه من اتساعها
وعدم التكرار فيها هو الحق الذى يعول اى يعتمد عليه ولذلك قيل ان الحق لا
يتجلى بصورة مرتين وفى صورة الاثنين ويلزم منه القول بالخلق الجديد
الذى اكثر الخلايق فى لبس منه كما قال الله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد
وهذا العلم يعنى علم الاعطيات والمنح والهبات كان علم شيث عليه السلام
وروحه اى روح شيث هو الممد لكل من يتكلم فى مثل هذا العلم من الارواح
الكاملين ماعدى روح الخاتم فانه لا ياتيه المادة اى مادة هذا العلم الا من
الله سبحانه لا من روح من الارواح بل من روحه اى روح الخاتم تكون
المادة لجميع الارواح كما سبق تقريره وان كان الخاتم لا يعقل ذلك الامداد
من نفسه فى زمان تركيب جسده العنصرى فهو اى الخاتم من حيث
حقيقته الروحانية ورتبته الكمالية الاحاطية عالم بذلك الامداد كله بعينه
اى بنفسه من حيث ما هو جاهل به اى بذلك الامداد من جهة تركيبه
العنصرى يعنى ان الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الكمالية الاحاطية جامع
بين العلم والجهل من حيثية واحدة بان يكون معروضهما حقيقته المطلقة
من حيث اطلاقها وعدم تقيدها باحد من المتقابلات وان كانت علة
عروض كل منهما امرا آخر فان العلم ناش من جهة تجرده الروحانى و
الجهل من جهة تركيبه العنصرى وذلك لا يستلزم تعدد حيثيات المعروض
فى معروضية فيختلف ولو باعتبار فهو العالم الجاهل باعتبار حقيقته المطلقة و

رتبة الکمالیة الاحاطیة الاتصاف بالاضداد کالعلم والجهل فلا تنافی
فیه بین العلم والجهل کما لا تنافی بین الزوجیة والفردیة فی العدد وبین
السواد والبیاض فی اللون وبین الحقیة والخلقیة فی الوجود المطلق کما
یقبل الاصل وهو الهویة الاحدیة الواحدیة الجمعیة الاتصاف بذلك المذکور
من الاضداد کالجلیل والجمیل فی الصفات الحقیقیة وکالظاهر والباطن
والاول والآخر فی الصفات الاضافیة وانما جعلها اصلا للخاتم لانه مخلوق
علی الصورة الالهیة فکما ان الاصل یقبل الاضداد من جهة واحدة فکذلك
الفرع اذا التحقق به قال الشیخ رضی الله عنه فی الفصل الاول من اجوبة الامام
محمد بن علی الترمذی قدس الله سره واما ما تعطیه المعرفة الذوقیة فهو انه
ای الحق سبحانه ظاهر من حیث ما هو باطن وباطن من حیث ما هو
ظاهر وکذلك القول فی الآخر لا یتصف ابداً بنسبتین مختلفتین کما تقرره
وتعقله العقل من حیث ما هو ذو فکر ولذا قال ابو سعید الخراز قدس
سره وقد قیل له بما عرفت الله فقال بجمعه بین الضدین ثم تلا هو الاول
والآخر والظاهر والباطن فلو کان عنده هذا العلم من نسبتین مختلفتین
ما صدق قوله بجمعه بین الضدین ولو کانت معقولیة الاولیة والآخریة
والظاهریة والباطنیة فی نسبتها الی الحق معقولیة نسبتها الی الخلق لما
کان ذلك مدحا فی الجانب الالهی ولا استعظم العارفون بحقایق الاسماء
ورود هذه النسب بل یصل العبد اذا تحقق بالحق ان ینسب الیه
الاضداد وغیرها من عین واحدة لا یختلف فیه وهو ای الخاتم عینه
ای عین الاصل ولیس غیره حقیقة فان الوجود المقید هو المطلق مع قید
التعین والتعین لیس الا قصوره عن قبول سایر التعینات وضعفه عن

(حاشیة: ثم وآول من حیث ما هو والظاهر)

الاتصاف بجميع الصفات فاذا ارتفع التعين بالسلوك عن نظر السالك واختفى
حكمه اتصف بما اتصف به المطلق من الاضداد فيعلم لا يعلم ويدرى لا يدرى و
ويشهد لا يشهد كما ان الاصل يعلم في مرتبة الالهية ومظاهرة الكمالية ولا يعلم في
مرتبة ظهوره تصور الجاهلين وكذلك البواقي وبهذا العلم اى بسبب علم الاعطيات
والمنح والهبات علما ذوقيا وجدانيا سمى شيث باسمه لان معناه بالعبرانية الهبة
بمعنى العطية اى هبة الله فلما كان عالما بهباته سبحانه كان له نوع ملابسة بهبة الله مع انه عين هبة
الله لادم فسمى به لهذا المعنى فبيده وفى قبضة تصرفه مفتاح العطايا الوهبية وهو
مظهرية للاسم الوهاب الظاهر فيه على اختلاف اصنافها المتميز بعضها عن بعض
بسبب تميز الاسماء لان لكل اسم عطاء يختص به ونسبها اى خصوصياتها المتعينة
بالنسبة الى قابليات الاعيان الثابتة فان لكل عين قابلية لعطاء يختص بها وانما جعل
بيده مفتاح العطايا لان الله سبحانه وهبه لادم اول ما وهبه بعد سواله بلسان
حاله ومقاله من الوهاب عند فقد هابيل ان يهبه من ان يكون بدلا منه في
مظهرية العلوم الوهبية والعطايا المخفية في حقيقة ادم ملقيا اياها الى ارواح
المستعدين فوهبه الله لادم وجعله مفتاحا لما اودع فيه وما وهبه الا منه لان
الولد سر ابيه اى مستور موجود فيه بالقوة فمنه خرج بصورة النطفة الملقاة في
الرحم واليه عاد بصيرورته انسانا داخلا في حده وحقيقته فما اتاه غريب
من خارج وذلك ظاهر لمن عقل الحقائق وادركها عن الله لا من عند نفسه بفكره
ونظره وكل عطاء يقع في الكون جار على هذا المجرى فانه لا ياتى المعطى له الا منه لا
من خارج فانه ما لم تقتض عينه الثابتة ذلك العطاء لا ياتيه اصلا فما في احد
من المعطى لهم من الله المعطى شئ بل الله يظهر ما كان مستورا موجودا فيه بالقوة
ولا في احد من سوى نفسه شئ بل ما يظهر فيه الا ما كان مستورا فيه وان

تنوعت علیه ای علی ذلك الشئ الصور بحسب تنوع استعدادات الاخذ المعطی له بها ففی ای صورة کان ذلك الشئ لا یکون من سوی نفس المعطی له او علی ذلك الاخذ فمن ای صورة وصل الیه ذلك الشئ فهو من نفسه فان تلك الصورة کانت موجودة فیه بالقوة ثم ظهرت فیه بالفعل بعد تحقق شرائطها فما فاض ما فاض علیه من سوی نفسه ولا یخفی ان ذلك انما هو باعتبار الفیض المقدس لا الاقدس فلا ینافض ما سبق من ان الامر کله منه ابتداء وانتهاء وما کل احد من اهل الله یعرف هذا الحکم یعنی انه ما فی احد من الله ولا من احد سوی نفسه شئ وان الامر یعنی امر العطاء فی الکون کله جار علی ذلك المجری الا احاد من اهل الله فاذا رایت من یعرف ذلك فاعتمد علیه فیما یقول لانه حق مطابق لما فی الواقع فذلك الذی یعرف ذلك هو عین صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم اهل الله فعموم اهل الله المؤمنون الموحدون وخاصتهم السالکون السائرون الیه تعالی وخاصة الخاصة المتحققون بقرب النوافل وخلاصة خاصة الخاصة هم المتحققون بقرب الفرائض وصفاء الخلاصة ای صفوتهم صاحب مقام قاب قوسین الجامع بین القربین وعین الصفاء ای المختار من هؤلاء الصفوة صاحب مقام او ادنی الغیر المقید بالجمع ایضا بل له الاحد ورات فی المقامات الثلث من غیر تقیید بواحد منها وهذا خاصة نبینا صلی الله علیه وسلم وکمل ورثته فای صاحب کشف شاهد صورة فی عالم المثال المقید او المطلق تلقی تلك الصورة الیه ما لم یکن عنده من المعارف وتمنحه ای تعطیه ما لم یکن قبل ذلك المذکور من مشاهدة هذه الصورة فی یده فتلك الصورة عینه لا غیره فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه هکذا فی النسخة المقروءة علی الشیخ رض وفی بعض النسخ ثمرة غرسه فان قیل کثیرا ما یری اهل الله ارواح الماضین

من الانبياء والاولياء فى الوقايع والمقامات فى صور حسنة تلقى اليه علوما و
معارف ليست عندهم ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ رض فى صدر الكتاب
من المبشرة التى راى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ منه فيها هذا
الكتاب مع ما فيه من المعارف والحكم فكيف يصح اطلاق الحكم بان كل صورة
تلقى الى صاحب المعارف والكشف ما ليس عنده فتلك الصورة عينه لا غيره قلنا
معنى عينية الصورة للكاشف والقائها عليه ما لم يكن عنده انها كانت مستجنة
فى غيب نفسه المستعدة لظهورها فظهرت عليه منصبغة باحكام ما عليه مرآته
من السعة والصقالة والاستواء وغيرها ثم القت عليه من العلوم والمعارف
ما يقتضيه استعداده لا غير فالمراد بقوله فتلك الصورة عينه لا غيره انها من عينه
لا من غيره وعبر عنه بهذه العبارة مبالغة فى انصباغها باحكامه وهذه الصورة التى
يشاهدها صاحب الكشف تلقى اليه ما ليس عنده هى بعينها كالصورة الظاهرة
منه اى من صاحب الكشف فى الجسم الصقيل حال كونه فى مقابلة ذلك الجسم
الصقيل ليس اى المرئى من الصورة فى الجسم الصقيل غيره الا ان المحل والحضرة
التى راى فيها صورة نفسه تلقى اليه اى ملقية اليه ما لم يكن عنده فقوله تلقى
اليه مفعول ثان للروية تنقلب صيغة مضارع من الانقلاب هكذا كانت مقيدة
فى النسخة المقروة على الشيخ وهو خبر ان يعنى ان الحضرة التى ترى فيها صورته
تنقلب الصورة المرئية فيها وتتحول من وجه الى وجه بحقيقة تلك الحضرة وتنصبغ بصبغها
وفى بعض النسخ لحقيقة تلك الحضرة باللام التعليلية اى لاقتضاء حقيقتها ذلك
الانقلاب كما يظهر الشئ الكبير فى المرآة الصغيرة صغيرا فحقيقة المرآة الصغيرة
تقتضى انقلاب صورة الكبير الى الصغير وكما يظهر الشئ الغير المستطيل فى المرآة
المستطيلة مستطيلا كظهور الوجه فى السيف المصقولة والغير المتحركة فى المرآة

المتحرکة متحرکا کالماء المتحرک فانه یظهر فیه الساکن متحرکا وقد تعطیه ای تلک
المرآة انتکاس صورته الخارجیة من حضرة خاصة کما اذا کانت فوق راسه او تحت
قدمه وقد تعطیه عین ما یظهر فی المرآة منها ای من صورته الخارجیة فمن بیان
للموصول ای تعطیه عین صورته الخارجیة التی یظهر فی المرآة من غیر تغیر فیقابل
الیمین منها ای من الصورة الظاهرة فی المرآة الیمین من الرائی وذلک کما اذا کانت
المرایا متعددة فانه اذا ظهرت صورة الرائی فی مرآة مقابلة لمرآة اخری
فلا شک انه تظهر صورته فی المرآة الثانیة بصورة الاصل لان عکس العکس انما
یکون بصورة الاصل وقد یقابل الیمین الیسار وهو الغالب فی المرایا بمنزلة العادة
فی غلبة الوقوع وکثرته فی العموم فان عامة الرائین انما یرون صورهم لدی استقبالهم
ومواجهتهم للمرائی ویخرق ما هو بمنزلة العادة ای بخلافه یقابل الیمین الیمین فی
بعض الحضرات کما عرفت عند تعدد المرآة ویظهر الانتکاس فی بعض اخر کما اذا کانت
الحضرات فی المرآة علی خلاف العادة فوق راس الرائی او تحت قدمه کما مر قیل ظهور
الکبیر فی المرآة الصغیرة ضرب مثال لظهور الحق فی کل عین بحسبه وظهور الغیر
المستطیلة فی المستطیلة ضرب مثال لظهور الحق سبحانه فی عالم الامر فان له
طولا باعتبار سلسلة الترتیب وظهور الغیر المتحرک فی المتحرک ضرب مثال
لظهوره سبحانه فی الامور المتصرفة المتجددة آنا فآنا وانتکاس الصورة فی المرآة
اذا کانت تحت الرائی فی الوضع ضرب مثال لظهور الحق فی الخلق خلقا وانتکاسها فیها
اذا کانت فوق الرائی ضرب مثال لظهور الخلق فی الحق حقا وتقابل الیمین للیمین ضرب
مثال لظهور الحق سبحانه فی الانسان الکامل کاملا وللیسار ضرب مثال لظهوره
فی غیر الانسان الکامل غیر کامل ولا یخفی علیک ان هذه التطبیقات وان کانت
صحیحة ملیحة فی نفسها لکن لا تلائم المقام فان الکلام فی اختلافات صورها حسبما

الكشف بحسب الحضرات المتجلى فيها لا فى اختلافات تجليات الحق سبحانه بحسبها
وهذا الذى ذكرناه كله من تنوعات اختلاف الصور الفايضة على صور صاحب
الكشف المفهومة مما سبق من ضرب المثال من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها
التى انزلناها منزلة المرايا فكما ان الظاهر فى المرايا ينقلب بحسبها فكذلك انقلابات
صور صاحب التجلى بحسب الحضرة المتجلى فيها لصاحب الكشف فمن عرف من
اصحاب الكشف استعداده لهذه الاعطيات مفصلا عرف العطايا المقبولة
قبوله اياها قبل القبول ضرورة لزوم العلم بالمعلول للعلم بعلته التامة وما كل من
عرف تلك العطايا وقبوله الذى هو الاثر ايها يعرف مفصلا استعداده السابق على القبول الا
بعد القبول اذ ليس يلزم ان يكون العلم بهما مسبوق بالعلم باستعدادها بخصوصية
وان كان يعرفه قبل القبول مجملا بان له استعدادا كاملا من الا ان بعض اهل النظر
من اصحاب العقول الضعيفة الذين لا يقوى عقولهم بالنظر على ادراك الحقائق
على ما هى عليه يرون ان الله سبحانه لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء وزعموا
ان مشيته يمكن ان يتعلق بكل ما هو ممكن فى نفسه جوزوا على الله سبحانه ما ينافى
الحكمة وما هو الامر عليه فى نفسه من اعطائه بعض الاشياء اعطيات
لا يستعدها كتنعيم من يستحق العذاب وتعذيب من يستحق النعيم
وليس الامر كذلك فان الله سبحانه ما تعلقت مشيته ازلا بتعين الاعيان الثابتة
واستعداداتها الا بحسب ما اقتضته الشئون الذاتية والنسب الاصلية
وبعد ما تعينت الاعيان ما تعلقت مشيته بوجودها واحوالها التابعة لوجودها
الا بحسب استعداداتها الكلية وقابلياتها الجزئية الوجودية فالحق سبحانه
وان كان فعالا لما يشاء لكن مشيته بحسب حكمته ومن حكمته ان لا يفعل الا
بحسب الاستعدادات الاشياء فلا يرحم فى موضع الانتقام ولا ينتقم فى موضع

الرحمة ولهذا ای لضعف ما یراه هذا البعض وتجریزهم علی الله سبحانه ما یناقض الحکمة عدل بعض النظار الی نفی الامکان فان منشاء ماذهبوا الیه انما هو امکان ما یناقض الحکمة فلما ظهر علی بعض النظار فساد مذهبهم نفوا ما هو منشاؤه فذهبوا الی نفی الامکان واثبات الوجوب بالذات وبالغیر والمحقق من هذه الطائفة یثبت الامکان الذی هو تساوی نسبة صور معلومیات الاشیاء الی الظهور وعدمه فی العین ولا ینفیه مطلقا کالفرقة الثانیة من اهل النظر ویعرف حضرته ای حضرة الامکان ومرتبته وانه فی ای حضرة تعرض الاشیاء وهی الحضرة العلمیة فان العقل اذا لاحظ الاشیاء من حیث انفسها مع قطع النظر عن اسبابها وشرایطها یتساوی عنده وجودها وعدمها واذا لاحظها مع اسبابها وشرایطها حکم بوجوب وجودها فلا یثبت الامکان مطلقا کالفرقة الاولی من اهل النظر ویعرف الممکن وما هو الممکن وهو الوجود المتعین فانه من حیث تعینه ممکن وان کان بحسب الحقیقة واجبا ویعرف ایضا من این هو ممکن ای من ای نسبة الهیة انتسبت صفة امکانه وهی نسبة تقدسه سبحانه عن التقیید بالصفات المتقابلة کالظهور والبطون والاولیة والاخریة وغیرها ومن ای اعتبار وحیثیة هو ممکن وهو اعتباره من حیث نفسه من غیر ملاحظة اسبابه وشرایطه وهو ای الممکن بعینه واجب بالغیر لکن من حیث النظر الی اسباب وجوده وشرایطه ویعرف ایضا انه من این صح علیه ای علی الغیر مع وحدة الوجود اسم الغیر الذی اقتضی له ای للممکن الوجوب ولا یعلم هذا التفصیل علم شهود محقق الا العلماء بالله ومراتبه خاصة فانهم یعلمون ان وجود الحق من حیث ذاته واجب ومن حیث تعیناته فی الحضرة العلمیة ممکن وتتساوی نسبة هذه التعینات العلمیة الی الظهور فی العین وعدم

الظهور فيه اذا لوحظت من حيث انفسها اكتساوى نسبته سبحانه من حيث
ذاته المطلقة الى الصفات المتقابلة واذا لوحظت من حيث اسباب ظهورها و
شرايطه فهى واجبة بها وهذه التعينات تغاير بعضها بعضا من حيث خصوصياتها
وان اتحد الكل بالكل من حيث حقيقة الوجود واما مغايرتها للوجود الحق
المطلق فمن حيث ان كلا منها تعين مخصوص للوجود الواحد يغاير الاخر
بخصوصه ووجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كلية الكل
وجزئية الجزء نسبا ذاتية له فهو لا ينحصر فى الجزء ولا فى الكل مع كونه فيهما
عينهما وعلى قدم شيث عليه السلام بل على قلبه فى التهيئ والتجليات الذاتية
والعطايا الوهبية يكون اخر مولود يولد فى هذا النوع الانسانى لان مراتب الوجود
دورية فكما ان شيث عليه السلام الذى كان اول مولود من سلسلة اولاد
ادم المنتهية الينا كان محلا للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية ينبغى ان
يكون اخر مولود ايضا كذلك لتتم الدائرة بانطباق اخرها على اولها وهو
حامل اسراره من علومه وتجلياته لما ذكرنا وليس يولد بعده ولد اخر فى
هذا النوع الانسانى فهو خاتم الاولاد وتولد معه فى بطن واحد اخت له كما
ان شيث عليه السلام ايضا كان كذلك فان حواء كانت تلد لادم فى كل بطن
ذكرا وانثى فتخرج اخته قبله ويخرج هو بعدها لانه لو لم يتاخر عنها فى الولادة
لم يكن خاتم الاولاد ويشبه ان تكون ولادة شيث عليه السلام مع اخته
بعكس ذلك ليكون اول مولود ويكون راسه عند رجليها ويكون مولده
بالصين اقصى البلاد ولغته لغة بلده ويسرى بعد ولادته العقم فى الرجال و
النساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله فلا يجاب فى هذه الدعوة
فاذا قبضه الله وقبض مومنى زمانه بقى من بقى مثل البهايم فهم حيوانات

فی صورۃ الانسان لاظہار کمال الحقائق الحیوانیۃ الطبیعیۃ البہیمیۃ والسبعیۃ فی الصورۃ الانسانیۃ لا علی ما تقتضیہ الطبیعۃ من حیث ھی ھی من غیر واضع عقلی او مانع شرعی لا یحلون حلالا ولا یحرمون حراما یتصرفون بحکم الطبیعۃ شہوۃ مجردۃ ای تصرف شہوۃ مجردۃ عن العقل والشرع فعلیہم تقوم الساعۃ وتخرب الدنیا وانتقل الامر الی الاخرۃ اعلم ان مراد الشیخ رضی بختم الاولاد غیر خاتم الولایۃ فان خاتم الولایۃ المقیدۃ عند الشیخ ھو الشیخ نفسہ وخاتم الولایۃ المطلقۃ ھو عیسی علیہ السلام کما اومی الی الاول وصرح بالثانی فی مواضع متعددۃ من کلامہ ولا یخفی ان ھذہ القصۃ لا تنطبق علی حال واحد منہما ومن حملہ علی خاتم الولایۃ المطلقۃ فکان منشأ حملہ انہ لما کان خاتم الاولاد حاملا لاسرار شیث علیہ السلام لابد ان یکون من الاولیاء واذا کان من الاولیاء ولم یتولد بعدہ ولی اخر یلزم ان یکون ختم الاولیاء ولیس الامر کذلک فانہ یمکن ان یکون تحققہ بالولایۃ قبل نزول عیسی علیہ السلام وظہورہ بالولایۃ ویکون نزول عیسی علیہ السلام فی زمانہ او زمان من بقی من مؤمنی زمانہ بعدہ ولا یتحقق احد بعدہ بالولایۃ فیکون خاتما للولایۃ ثم اعلم ان مقصود الشیخ رضی من ھذا الکلام بیان بدء افراد النوع الانسانی وختمہم وغیر ذلک مما یتعلق بہ فحمل کلامہ علی ما یکون فی النشأۃ الانسانیۃ علی سبیل المضاہات لما ذکرہ خروج عن المقصود فلہذا لا نشتغل بہ +

فص حکمۃ سبوحیۃ فی کلمۃ نوحیۃ

السبوح بمعنی المسبح اسم مفعول کالقدوس بمعنی المقدس ومعناہ المنزہ عن کل نقص وآفۃ ولما کان الغالب علی نوح علیہ السلام تسبیح الحق وتنزیہہ لتمادی قومہ

على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يدعوهم بالضد ووصف حكمته بالسبوحية ولما
كان بعد مرتبة المبدائية والمفيضة مرتبة الارواح المجردة والاملاك النورية
التى من شانها تسبيح الحق وتقديسه كما قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك
اردف الحكمة النفثية بالحكمة السبوحية فقال اعلم ان التنزيه سواء كان من
النقائص مطلقا او من الكمالات الخلقية عند اهل الحقائق العارفين بالامور على
ماهى عليه فى الجناب الالهى المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق عين التقييد
والتحديد فانه تخصيص وتقييد للحق سبحانه بما هذا ما نزه عنه فالمنزه اما جاهل
منشاء تنزيهه الجهل بما ورد فى الشرايع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما و
اما عالم به لكنه صاحب سوء ادب بنفى ما يثبته الحق سبحانه على السنة رسله
ويرد ما ورد دالا على التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل الذى يستحسنه
عقله العليل فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الادب ليس على ما هو الامر عليه
ولكن اذا اطلقاه اى جعلا التنزيه مطلقا غير مقيد ببعض المراتب وقالا به كذلك
مطلقا واما اذا خصصاه ببعض بالمراتب الالهية واثبتا التشبيه فى المراتب الكونية فتنزيههما
واقع على ما هو فالقائل بالشرايع العالم بها المؤمن بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم
اذا نزه الحق سبحانه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك من مراتب التشبيه
ورد ما ورد دالا فى التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل والتنزيه فقد اساء
الادب واكذب الحق تعالى والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر بتلك الاساءة
وهذا التكذيب ويتخيل انه فى الحاصل وهو فى الفائت وهو كمن آمن ببعض وهو
مقام التنزيه وكفر ببعض وهو مقام التشبيه لاسيما وقد علم على البناء للمفعول و
الفاعل ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت فى الحق تعالى بما نطقت به انما جاءت
به فى العموم اى فى فهم عوام الخلائق على المفهوم الاول من اللفظ المنطوق به واوردته

على اهل الخصوص دالا على كل مفهوم يفهم من وجوه احتمالات ذلك اللفظ مهما لم يرد
فيها نص بتعيين وجه مخصوص باى لسان كان ذلك اللفظ عربيا او غير عربي ولكن
ينبغي ان يفهم في وضع ذلك اللسان لا في وضع لسان اخر فلا يعتبر في الكلام العربي
الخالص ما يفهم بحسب وضع لغة العجم مثلا وانما قلنا مراد الحق سبحانه بالنسبة
الى العموم هو المفهوم الاول وبالنسبة الى الخواص جميع وجوه احتمالات اللفظ فان
للحق في كل خلق سواء كان من العوام او من الخواص ظهورا خاصا واستعدادا معينا للفهم
ما يفهمه فاستعداد العموم لا يتجاوز فهم المعنى الاول واستعداد اهل الخصوص
يعمه وساير وجوه اللفظ فهو الظاهر في كل مفهوم يتجلى به على الفاهم بحسب استعداده
وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان العالم كله روحا ومثالا وحسا صورته
التي هي عين هويته فان الهوية المطلقة اذا ظهرت بذاتها مقيدة باحوالها فانها
باعتبار تقييدها مظهر وصورة لنفسها باعتبار اطلاقها وهذا معنى قوله وهويته
فالقائل بان العالم صورته وهويته يشاهده عينا في كل صورة ويراه ظاهرا
في كل مظهر فلا يكون باطنا منه بهذا الاعتبار وان كان باعتبار كنه حقيقته وعدم
تناهي تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا وهو اى العالم الاسم الظاهر له سبحانه
كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن الصورة المختفي فيها روح ما يظهر من الصور
فهو اى الحق سبحانه من حيث انه روح ما ظهر هو الباطن فنسبته لما ظهر اى الى
ما ظهر بصورة من صور العالم في التدبير والتصرف نسبة الروح المدبر للصورة
اى الى الصورة التي تدبرها الروح فاللام في الموضعين بمعنى الى فالحق سبحانه له
ظاهر و باطن وكل ماله ظاهر وباطن يجب ان يوخذ في حده ظاهره وباطنه فيوخذ
في حد الانسان مثلا باطنه الذي هو روحه المجرد وظاهره الذي هو بدنه
العنصري فان الانسان عبارة عن احدية جمعهما فلو اقتصر على احدهما لم

يحصل حد الصور وكذلك كل محدود وغير الانسان اذا كان له ظاهر وباطن ينبغى
ان يوخذ فى حده ليتم التحديد فالحق سبحانه اذن محدود بكل حد يعنى كل حد
ماخوذ فى حده فما لم يجتمع جميع الحدود لم يتم حده لان كل ما هو محدود يحد
صورة من صورة وحد كل صورة من تفاصيل اجزاء حد ذى الصورة وصور
العالم لا تنضبط تحت حد وحصر ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها الا
صور العالم الا على قدر ما حصل لكل عالم من صوره فلذلك يجهل حد الحق فانه
لا يعلم حده اى حد الحق الا ويعلم حد كل صورة من صور العالم وهذا الا
العلم بحد كل صورة من صور العالم محال حصوله لعدم تناهى تلك الصور فحد
الحق محال ولما انتقد المقول فى المنزه بالتنزيه العقلى انه ناقص المعرفة لكونه مقيد
للمطلق اراد ان يشير الى ان المشبه ايضا كذلك فقال وكذلك من شبهه مطلقا
وما نزهه فى مقام التنزيه فقد قيده بما عدا صور التنزيه وحدده به وما
عرفه على ما هو عليه فى نفس الامر ومن جمع فى معرفته بين التنزيه والتشبيه
ونزل كلا منزلته ووصفه اى الحق تعالى بالوصفين اى بالتنزيه والتشبيه على
الاجمال بان قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته الواحدة التى هو بها احد
والمشبه بكل شئ باعتبار ظهوره فى صورته وتجليه فى كل متعين وانما قال على
الاجمال لانه يستحيل ذلك اى وصفه بالوصفين على التفصيل لان وصفه التفصيلى
انما يتيسر باعتبار معرفة تفاصيل صور العالم وليس ذلك مما تفى به القوة
البشرية لعدم الاحاطة بالفعل بما فى العالم من الصور لكثرتها بحيث لا تدخل
تحت الاحاطة ان كان المراد الصور الموجودة بالفعل ولعدم تناهيها ان كان المراد
... فقد عرفه اى الحق سبحانه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه الانسانى
ايضا مجملا لا على التفصيل لعدم الاحاطة المذكورة فان مرتبة الانسانية الكمالية

مشتملة ایضاً علی جمیع صور العالم ولذلك الاشتمال ربط النبی صلی الله علیه وسلم معرفة الحق سبحانه بمعرفة النفس وجعل معرفة الحق مسببة عن معرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه ولذلك الاشتمال ایضا سوی الحق سبحانه بین اراءة آیاته فی الافاق وبین اراءتها فی الانفس وجعل کلا منهما سببا فی افادة معرفته وقال الله تعالی سنریهم آیاتنا فی الافاق ای صور تجلیاتنا فی الاکوان و هوای الافاق ماخرج عنك ای صورة اذ لاخارج عنك معنی فخاطب کل احد تنبیهاً علی ان لنفس من عد اکل نفس داخلة فی الافاق بالنسبة الیه وافرد الضمیر وذکر نظرا الی الخبر او بناء علی ان معنی الجمعیة غیر مقصودة وکذا الحال فی قوله و فی انفسهم وهو ای الانفس عینك حتی یتبین لهم ای للناظر منهم المتفکر فی تلك الآیات او المشاهد ایاها لا المعرض الغافل والتنبیه علی هذا المعنی غیّر اسلوب الخطاب وفی بعض النسخ ای للناظرین لکنه یخالف النسخة المقروءة علی الشیخ المص رحمه الله واسلوب الافراد الذی اختاره اولا انه ای الله سبحانه هو الحق المتجلی فی الافاق وفی الانفس باسمیه الظاهر والباطن علی التبیین بقوله من حیث انك بروحك وجسدك بل بعینك الثابتة ایضا صورته واسم الظاهر هو باسم الباطن المطلق روحك فلیس فی الانفس الا اسماؤه الظاهر والباطن وکذلك فی الافاق الا انه لم یتعرض له لان مقصوده من ذکر الایة تاکید الحدیث النبویة ولا ذکر فیها للافاق فانت بل الافاق ایضا له ای للحق سبحانه کالصورة الجسمیة لك ای لروحك فتعین بهذا الاعتبار اسمه الظاهر وهو سبحانه لك بل للافاق ایضا کالروح المدبر لصورة جسدك فتعین بهذا الاعتبار اسمه الباطن والحد المنطبق علیك مثلا یشتمل الظاهر و الباطن منك بوجدان فیه ولا یقتصر علی احدهما فان الصورة الباقیة بعد زوال الروح اذا زال عنها الروح المدبر لها لم یبق انسانا حقیقة فلا یصح الا وقتصا

فى حدك على ظاهرك فقط ولكن يقال فيها اى فى الصورة الباقية انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة فى انتفاء اسم الانسانية عنهما ولا يطلق عليها اى على الصورة الباقية كما على الصورة الخشبية او الحجارية اسم الانسان الا بالمجاز بناء على المشابهة لا بالحقيقة لعدم صدق حده عليه ولكن لا يصح الاقتصار فى حدك على باطنك وهو الروح فقط لان الحقيقة الانسانية عبارة عن احدية جمع الروح والبدن لا الروح المجرد فقط على هذا القياس حد الحق سبحانه فانه لا يصح ان يقتصر فيه على الظاهر فقط او الباطن فقط كما فعله اهل التشبيه فقط او التنزيه فقط الا انه بينك وبين الحق سبحانه فرق ما فانه يمكن مفارقة روحك عن جسدك مع بقاء جسدك بعد هذه المفارقة فلا يصح اطلاق اسم الانسان على جسدك الا بالمجاز وصورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا مع بقائها موجودة فان وجود العالم وحيوته بالحق سبحانه بخلاف جسد الانسان فان حيوته بالروح لا وجوده فتزول بزوال الحيوة عن الجسد لا الوجود فحد الالوهية له اى للعالم الذى هو الاسم الظاهر بالحقيقة لعدم زوال اسم الباطن عنه لا بالمجاز كما هو حد الانسان لصورته البدنية اذا كان حيا فان صدق حد الانسان واطلاق اسمه عليها حينئذ يكون بالحقيقة لا بالمجاز كما اذا كان ميتا وكما ان ظاهر صورة الانسان تثنى بلسانها يعنى بلسان حركاتها وادراكاتها وخواصها وكمالاتها على روحها الذى به حيوتها ونفسها الناطقة المتعلقة بها وعقلها المدبر لها فان اعضاء الانسان وجوارحه اجسام لا روحها لم تتحرك ولم تدرك شيئا ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفاء فهى تثنى على روحها بهذه الصفات الجميلة كذلك جعل الله صور العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم اذ اكنا محجوبين غير

مكشوفين لانا لا نحيط عند الحجاب بما في العالم اي لشئ مما في العالم من الصور احاطة
تؤدينا الى فهم سماع ما يجري على السنتها في مراتبها الحسية والمثالية والروحية
واما اذا من الله سبحانه علينا بالكشف عن تلك الصور والاحاطة بها فقد نعلم السنتها
ونفقه تسبيحها كما قال الشيخ رض في اخر الباب الثاني عشر من الفتوحات المكية
المسمى بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنت عن ادراك غير اهل الكشف اياها
في العادة فلا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان فالكل عند اهل الكشف حيوان
ناطق بل حي ناطق غير ان هذا المزاج الخاص يسمى انسانا لا غير ونحن زدنا مع
الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار يذكر الله رؤية عين بلسان ناطق تسمعه
اذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله تعالى مما ليس يدركه كل انسان
وقال في موضع اخر منه وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما تقوله اهل النظر
ممن لا كشف له وقال رض في جواب السوال الرابع والخمسين فاما حديث الله في
الصوامت فهو عند العامة من علماء الرسوم حديث حال اي يفهم من حاله كذ
وكذا حتى انه لو نطق لنطق بما فهم هذا الفهم منه قال القوم في مثل هذا قالت
الارض للوتد لم تشقني قال الوتد لها سل من يدقني فهذا عندهم حديث حال
وعليه خرجوا قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده وقوله تعالى انا عرضنا الامانة على
السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها اباءة حال واما عند اهل الكشف
فيسمعون نطق كل شئ من جماد ونبات وحيوان يسمعه العبد باذنه في عالم الحس
لا في الخيال كما يسمع نطق المتكلم من الناس فالكل اي كل صور العالم السنة الحق
ناطقة بالثناء على الحق سبحانه ولذلك قال الحمد لله رب العالمين يعني الحمد الشامل
لكل حامدية ومحمودية خالص لله لا يشاركه فيها احد فكل ثناء من كل مثني يكون
منه لانه لسان من السنته ولذا كل ثناء على كل مثنى عليه يكون عليه لانه بعض

من صور تجلياته والى هذا اشار بقوله اى اليه يرجع عواقب الثناء مبنيا للفاعل
كان او للمفعول وانما قال عواقب الثناء لان لبعض الاثنية والمحامد حالة فى بادى
نظر المحجوب وهو فيها راجع الى الخلق وحالة ثانية تعقب الحالة الاولى بعد امعان
النظر او ظهور نور الكشف ترجع اليه سبحانه وتعالى والمراد بعواقب الثناء الاثنية والمحامد الغير
الملحوظة باعتبار الحالة الاولى ولا شك ان الكل بهذا الاعتبار راجع الى الحق تعالى فهو المثنى
والمثنى عليه جمعا وتفصيلا شعر فان قلت بالتنزيه من غير تشبيه كنت مقيدا
للحق سبحانه بصور التنزيه وان قلت بالتشبيه من غير تنزيه كنت محددا
له سبحانه بحصره فى صور التشبيه وان قلت بالامرين التنزيه والتشبيه و
جمعت بينهما من غير تقييد بواحد بل ولا بالجمع ايضا كنت مسددا سداد
الله على سواء الطريق ان كان اسم مفعول او سددت نفسك عليه ان كان
اسم فاعل وكنت اماما يقتدى به فى المعارف وسيدا مطاعا فيما امر به فيها
فمن قال بالاشفاع اى جعل الحق الفرد شفعا باثبات الخلق معه كان مشركا الخلق
مع الحق فى الوجود ومن قال بالافراد بان افرد الحق وحكم بتفرده فى الوجود ولم
يثبت معه غيره كان موحدا فاياك والتشبيه باثبات الخلق مع الحق وتشبيه الحق به
ان كنت ثانيا اى قائلا باثنينية الحق والخلق بل ينبغى ان تجعل الخلق من صور
تجلياته لا موجودا فى حد ذاته واياك والتنزيه عن الخلق ان كنت مفردا
حاكما بفرديته بل ينبغى ان يكون حكمك بفرديته باعتبار انه متفرد بالوجود
فى مرتبتى جمعه وتفصيله لا موجود غيره فما انت هو لتقييدك واطلاقه و
احتياجك وغناه بل انت هو لانك فى الحقيقة عينه وهويته الظاهرة وتراه
فى عين الامور مسرحا اى مطلقا بحسب ذاته ومقيدا بحسب تجلياته وهما
حالان عن ضمير المفعول ان كان اسمى مفعول وقد سبق معناه وعن ضمير الفاعل

ان کان اسمی فاعل ای حاکما باطلاقه فی حد ذاته ومقید اله بحسب ظهوراته
ووقع فی بعض النسخ عیون الامور مسرحًا ومقیدا وعلی هذا یکون مسرّحًا
من الاسراح لامن التسریح لیصح الوزن وهکذا ینبغی ان یکون فان المصراع
الاخیر علی النسخة الاولی لیس علی وزن سائر المصارع کما لایخفی علی من له
معرفة بالعروض قال تعالی لیس کمثله شئ فنزه علی ان یکون الکاف زائدة
فیفید نفی المثل فیکون تنزیها او بناء علی ان نفی مثل المثل یستلزم نفی المثل
فانه لوکان له مثل یلزم ان یکون لمثله مثل وهو نفسه وقال وهو السمیع البصیر
فشبه باثبات السمع والبصر له کما انهما ثابتان للخلق فیکون تشبیها قال تعالی
لیس کمثله شئ فشبه وثنی ای حکم بالاثنینیة علی ان یکون الکاف غیر زائدة
فتفید اثبات المثل وتثنیة الحق به وقال وهو السمیع البصیر فنزه حیث
حصر السمع والبصر فیه فلا یشابهه الخلق فیهما وافرد ای حکم بتفرده بهما
لو ان نوحا علیه السلام جمع لقومه بین الدعوتین دعوتی التنزیه والتشبیه
کما فی هذه الآیة ولم یقتصر علی الدعوة الی التنزیه الصرف او التشبیه الصرف
لاجابوه لمناسبة بواطنهم التنزیه وظواهرهم التشبیه لکنه لم یجمع بینهما
بل فرق فدعاهم جهارا الی الاسم الظاهر والتشبیه ثم دعاهم اسرارا الی الاسم
الباطن والتنزیه فلم یجیبوه لما سیشیر الیه الشیخ ثم قال لهم استغفروا ربکم
ای اطلبوا منه ستر وجود اتکم وذواتکم وصفاتکم بوجوده وذاته وصفاته انه
کان غفارا کثیر الستر لهذه الذنوب ثم شکا الی ربه وقال رب انی دعوت قومی لیلا من
حیث حقائقهم الباطنة الی التنزیه ونهارا من حیث حقائقهم الظاهرة الی
التشبیه فلم یزدهم دعائی الا فرارا ونفورا مما دعوتهم الیه وذکر نوح علیه
السلام عن قومه انهم تصاموا عن دعوته الی التنزیه حیث جعلوا اصابعهم

في اذانهم واستغشوا ثيابهم لعلمهم ما يجب عليهم من اجابة دعوته فتصامموا
عنها لئلا يجب عليهم اجابتها وكان هذا العلم حاصلا لهم بحسب فطرتهم الاصلية
وان لم يعلموا بما اقتضاه لغلبة الظلمة الحجابية عليهم فعلم العلماء بالله واسمائه و
صفاته والعلماء به لا لانفسهم ما اشار اليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء
عليهم معنى بلسان الذم صورة وعلموا اى العلماء بالله وفي النسخة المقروة على الشيخ رض
وعلم باعتبار كل واحد وهو عطف على قوله علم العلماء عطف تفسير فان فيه الثناء
عليهم بلسان الذم انهم اى قوم نوح عليه السلام انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من
الفرقان بين التنزيه والتشبيه فتارة دعاهم الى التنزيه وتارة دعاهم الى التشبيه ولم يجمع بينهما او
الامر في نفسه قرآن وجمع بينهما فان التنزيه انما هو باعتبار الاسم الباطن والتشبيه باعتبار الاسم الظاهر وهو
سبحانه باطن في عين ظاهريته وظاهر في عين باطنيته لا فرقان وتمييز بينهما ومن اقيم في القرآن والجمع بين التشبيه
والتنزيه وان كانت تلك الاقامة بحسب الفطرة الاصلية المعتبرة بالامور العادية كما كانت لقوم نوح
عليه السلام فان كلا من الجهة روحانية وجهة جسمانية فهو ممن اقيم بحسب فطرته الاصلية في القرآن و
ان غلبت عليه احدى الجهتين لا يصغي الى الفرقان ولا يقبله بحسب فطرته الاصلية وان كان في اى المقيم في
القرآن بحسب الفطرة فيرى في الفرقان بحسب الامور العادية الخارجة عن فطرته فان ما بالذات لا يزول
بما بالعرض وانما لا يصغي الى الفرقان فان القرآن يتضمن الفرقان تضمن الكل لاجزائه والفرقان لا يتضمن
القرآن فان الجزء لا يتضمن الكل فالقرآن اكمل من الفرقان ومن الفطرة السليمة الانسانية ان لا يميل الى
المفضول مع وجود الفاضل فعلم من ذلك ان فرار قوم نوح وتصاممهم عن دعوته الى الفرقان انما كان لكونهم
مقيمين بحسب فطرتهم وان لم يشعروا بذلك في القرآن فذكر فرارهم وتصاممهم وان كان بحسب الظاهر
ذما لهم فهو بحسب الحقيقة ثناء عليهم ولهذا اى لكون القرآن اكمل من الفرقان ما اختص بالقرآن وما
فاز به الا محمد صلى الله عليه وسلم بالاصالة وفي هذه الامة التي هي خير امة اخرجت للناس بالمتابعة والمراد بالقرآن
الذي اختص به النبي صلى الله عليه وسلم وامته انما هو الحقيقة السوائية الاعتدالية

الجامعة بين التنزيه والتشبيه وسائر المتقابلات بحيث لا يغلب احد المتقابلين
على الآخر في مرتبة من المراتب لا مجرد الجمعية الفطرية المذكورة آنفا فانها مشتركة بين جميع
الافراد الانسانية فليس كمثله شيء اي فقوله تعالى ليس كمثله شيء الى آخره يجمع
الامرين اي امر التنزيه والتشبيه في امر واحد اي آية واحدة وهي مجموع تلك الآية
او كلام واحد هو كل واحد من نصفيها وقوله يجمع الامر بصيغة المضارع هكذا وقع في النسخة المقروة
على الشيخ ويوافقه نسخة شرح الجندي رح وفي بعض النسخ فجمع بصيغة الماضي
مصدرة بالفاء مبنية للفاعل او المفعول ويوافقه نسخة شرح القيصري اي فما
اتى به محمد صلى الله عليه وسلم قوله ليس كمثله شيء الى آخره فجمع فيه امر التنزيه
والتشبيه في آية واحدة او كل من جزئيها فلو ان نوحا عليه السلام اتى بمثل هذه الآية
اي بما يماثلها لفظا وعبارة في الدلالة على التنزيه والتشبيه معا اجابوه كما اجاب
امة محمد محمدا صلى الله عليه وسلم فانه اي محمدا صلى الله عليه وسلم شبه ونزه
اي جمع بين التشبيه والتنزيه في آية واحدة بل في نصف آية فلو جمع نوح عليه السلام
بينهما [illegible] اجابه قومه ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم وانما
جعلنا الليل اشارة الى هذه الحيثية فانها اي عقولهم وروحانيتهم غيب اي محجوبة عن الحس
فيناسبه جعل الليل اشارة اليها لغيبوبة الاشياء فيه عن الحس ثم انه دعاهم ايضا من حيث
ظاهر صورهم وجثتهم فانها شهادة فيناسب ان يجعل النهار اشارة اليها ومعناه انه عليه السلام دعاهم
تارة من حيث عقولهم وارواحهم المجردة القدسية المنزهة عن المواد الجسمانية الى التنزيه فانهم بهذا الاعتبار
كان في استعدادهم ادراك التنزيه فقط ووجدانه فساقهم اليه ودعاهم تارة اخرى من حيث صورهم
وموادهم الى التشبيه لانهم بهذا الاعتبار كانوا مستعدين له فقط وما جمع عليه السلام بينهما في
الدعوة بان اداهما بعبارة واحدة ليفهم منها التنزيه عين التشبيه والتشبيه عين التنزيه
مثل ليس كمثله شيء [illegible]

فطرتهم كانوا فى القرآن كما سبق فزادهم هذا القرآن فرارا عن قبول دعوته ثم قال
نوح عليه السلام مخبرا عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم على البناء للمفعول
او الفاعل اى ليغفر لهم الحق سبحانه ويستر عنهم حقيقة الامر لا ليكشف لهم عنها او
فهموا ذلك اى كون الدعوة للستر لا للكشف منه اى من نوح عليه السلام لذلك انهم
جعلوا اصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم لئلا يصل الى اسماعهم نداء دعائه
اياهم وقال بعضهم قدس الله اسرارهم جعلوا اصابعهم الى صور النعم الجزئية الكونية التفصيلية
التى هى فروع الايادى الكلية الالهية الجمعية فى آذانهم اى فى محال استماع ما دعاهم اليه
من تلك الايادى الكلية فحرموا بسبب اشتغال قابلياتهم بتلك النعم الجزئية عن
الاقبال على قبول هذه الايادى الكلية واستغشوا ثيابهم اى استتروا بثياب
تعيناتهم وغشاوة ابنائهم فلا يصل الى اسماعهم نداء كل دعائه اياهم الى المرتبة
الجمعية ولا يظهر على ابصارهم انوار ظهور جماله فى المظاهر الكونيه وهذه كلها
صورة الستر التى دعاهم نوح عليه السلام اليها فاجابوا دعوته الى الستر بالفعل لا بلبيك
وقوله ففى ليس كمثله شئ كالنتيجة لما قبله وتمهيد لما بعده اى فى هذا الكلام الذى
هو نصف آية اثبات المثل والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدة وفيه اى
نفى المثل والتنزيه على تقدير كونها زائدة او بناء على ان انتفاء مثل المثل يستلزم
انتفاء المثل وبهذا النوع من الايجاز الجامعية فى الكلام قال صلى الله عليه وسلم مخبرا
عن نفسه انه اوتى جوامع الكلم حيث قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم
اى الكلمات الجامعة بين المعانى الكثيرة متقابلة كانت او غير متقابلة فما دعا محمد
صلى الله عليه وسلم قومه تارة ليلا الى التنزيه وتارة نهارا الى التشبيه كما دعا نوح
عليه السلام قومه كذلك بل دعاهم ليلا فى نهار اى الى التنزيه فى عين التشبيه
ونهارا فى ليل اى الى التشبيه فى عين التنزيه وقال نوح عليه السلام فى بيان

حکمته المقصودة له من الامر بالاستغفار لقومه یرسل السماء ای سماء الاسماء الالهیة والارواح القدسیة علیکم مدرارا ای المدرار من حیث ما ینزل منها من المعارف العقلیة فی صور المعانی الباطنة عن المعانی الظاهرة والنظر الاعتباری الذی یعتبر فیه من الظاهر الی الباطن والصورة الی المعانی وفی بعض النسخ والنظر بالاعتبار والمعنی واحد واما فی طور فهم المعانی الظاهرة والنظر الغیر الاعتباری المقتصر علی الظاهر فالمدرار هی السحاب الکثیر الدرور ویمددکم باموال ای بما یمیل بکم الیه ای الی الحق سبحانه من التجلیات الحسیة والجواذب الجمالیة فان المال انما سمی مالا لمیل القلوب الیه فاذا مال بکم الیه سبحانه واوصلکم الی مقام الفناء فیه ونجلی علیکم بالتجلی الذاتی رایتم صورتکم فیه ای فی الحق فمن تخیل منکم انه راه ای الحق سبحانه فما عرف الامر علی ما هو علیه فان الحق سبحانه اجل من ان تسعه صورة ومن عرف منکم انه رای نفسه فی مراة الحق او الحق فی مراة النفس ولکن بقدر المراة لا بحسب ما هو علیه فی نفسه فهو العارف لا الاول الذی هو صاحب التخیل وان کان هو ایضا صاحب الکشف والشهود ولما کان اعتقاد الاول انه رای الحق خیالا لا حقیقة له بخلاف الثانی قال فی الاول فمن تخیل وفی الثانی ومن عرف فلهذا انقسم الناس الذین هم اصحاب الکشف والتجلی فان من عداهم لیسوا بناس فی الحقیقة الی عالم عارف بان المرئی انما هو صورته فی الحق لا الحق والی غیر عالم یتخیل ان المرئی هو الحق سبحانه ثم اشار الی قوله تعالی حکایة عن نوح علیه السلام رب انهم عصونی واتبعوا من لم یزده ماله وولده الا خسارا فقال وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم الفکری وقیاسهم العقلی فی معرفة الحق سبحانه تنزیها وتشبیها والامر ای امر التنزیه والتشبیه فی معرفة الحق سبحانه علی ما جاء به الانبیاء علیهم السلام موقوف علمه علی المشاهدة العیانیة والتجلیات الذوقیة الوجدانیة بعید بعیدا عن نتائج الافکار العقلیة

والقياسيات البرهانية فلذلك لم يزدهم تلك النتائج الا خسارا اى ضياعا فما
ربحت تجارتهم التى كان راس مالهم فيها العمر والاستعداد وما حصلوا
به النتائج الفكرية فزال عنهم ما كان فى ايديهم مما كانوا يتخيلون انه ملك لهم من
راس مالهم الذى هو العمر والاستعداد وما حصلوا به من النتائج الفكرية اما
زوال راس المال فلانهم اضاعوها فى تحصيل ما لا طائل تحته واما زوال ما حصلوا
به فلانه لما ظهر الامر على ما هو عليه فى نفسه انقلب علمهم جهلا وانما قال
يتخيلون انه ملك لهم لان الملك كله فى الحقيقة انما هو لله سبحانه وليس لغيره
الا على سبيل التوهم والتخيل الغير المطابق للواقع ولما انجر الكلام الى ذكر الملك
واثباته اراد ان يشير الى تفاوت حال المحمديين والنوحيين فيه فقال وهو اسم
الملك واثباته جاء فى شان المحمديين ما يفهم من قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم
مستخلفين فيه فاثبت فيه الملك لله تعالى والاستخلاف للمحمديين كما هو الا
عليه فى نفسه وجاء فى قوم نوح الا تتخذوا من دونى وكيلا فاثبت الملك لهم اى لقوم نوح
عليه السلام كما يقتضيه تخيلهم والوكالة لله فيه اى فى ذلك الملك فهم اى
المحمديون مستخلفون بفتح اللام فيه اى فى الملك وفى اكثر النسخ فيهم اى فى انفسهم
وفى كل ما لهم من الاملاك فالملك لله تعالى وهم خلفاؤه ووكلاؤه فى التصرف
فيه وهو اى الله سبحانه ايضا وكيلهم اى وكيل المحمديين لان الوكالة الثابتة فى النوحيين
ثابتة فى حقهم ايضا لقوله تعالى للمحمد صلى الله عليه وسلم فاتخذه وكيلا فان الامة
داخلة فيه حيث امروا بمتابعته واذا كان الله سبحانه وكيلهم فالملك لهم لكن
ذلك الملك ملك الاستخلاف وبالتبعية لا بالاصالة كما تخيله قوم نوح وهذا
اى بكون الملك لله فانه يستلزم ان يكون العبد ملكا لله ويكون الحق وكيلا له
فانه يقتضى ان يكون الحق مالكا للعبد فان للوكيل ان يتصرف فى وكيله كما

يتصرف المالك فى ملكه كان الحق سبحانه ملك الملك بكسر الميم فيهما كما قال الشيخ ابو عبدالله محمد بن على الحكيم الترمذى قدس سره فى جملة سوالاته التى سال عنها الخاتم للولاية المحمدية قبل ولادة الشيخ المصنف بقرون كثيرة فاجاب عنها الشيخ حيث اطلع عليها ويمكن ان يقال معنى قوله وبهذا كان الجزاى باثبات الملك لكل واحد من الحق والعبد كان الحق سبحانه ملك الملك فان العبد ايضا قد يملك الحق تعالى بل العبد المحض لا يملك الا اياه قال الشيخ فى الباب التاسع والاربعين واربع مائة من الفتوحات اعلم انه لا يملك المملوك الا سيده ولهذا يسمى الترمذى الحكيم الحق سبحانه ملك الملك غير سيد لا يملك عبد فان العبد فى كل حال يقصد سيده فلا يزال تصرف سيده باحواله فى جميع اموره ولا معنى للملك الا التصريف بالقهر والشدة ومهما لم يقم السيد بما يطالبه به العبد فقد زالت سيادته من ذلك الوجه واحوال العبد على قسمين ذاتية وعرضية وهو بكل حال يتصرف فى سيده والكل عبيد الله تعالى فمن كان دنى الهمة قليل العلم كثيف الحجاب غليظ القفا يترك الحق ويعبد عبيد الحق فنازع الحق فى ربوبيته بخروجه عن عبوديته فهو وان كان عبدا فى نفس الامر فليس هو بعبد مطيع ولا مختص فاذا لم يتعبد احد من عباد الله كان عبدا خالصا لله تعالى فتصرف فى سيده بجميع احواله فلا يزال الحق فى شان هذا العبد خلاقا على الدوام بحسب انتقالاته فى الاحوال وقال ايضا فى هذا الباب لقيت سليمان الدنبلى فاخبرنى فى مباسطة كانت بينى وبينه فى العلم الالهى فقلت له اريد ان اسمع منك بعض ما كان بينك وبين الحق من المباسطة فقال باسطنى يوما فى سرى فى الملك فقال لى ان ملكى عظيم فقلت له ملكى اعظم من ملكك فقال لى كيف تقول فقلت له مثلك فى ملكى وليس مثلك فى ملكك فقال صدقت قال

رضى الله عنه اشار الى التصريف بالحال والامر وهو ما قررناه وهذا قريب مما قاله
ابو يزيد البسطامى قدس الله سره فى مناجاته ملكى اعظم من ملكك لكونك لى وانا
لك فانا ملكك وانت ملكى وانت العظيم الاعظم وملكى انت فانت اعظم من ملكك و
هو انا ثم اشار رضى الله عنه الى معنى قوله تعالى حكايةً عن شكاية نوح عليه السلامُ
عن قومه ومكروا مكرا كبارا اى مكر قوم نوح عليه السلام فى جواب دعوته مكرا عظيما
كما ان نوحا مكر بهم فى الدعوة وذلك لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو وارائةٌ للامر
على غير ما هو عليه فى نفسه لانه اى المدعو ما عدم على البناء للفاعل يعنى ما فقد
الله سبحانه من البداية فيدعى الى الغاية ليجده فيها اولانه اى الله سبحانه ونعم ما
عُدم على البناء للمفعول من البداية فيدعى المدعو الى الغاية ليجد فيها بل هو عين
المدعو منه والمدعو اليه كما هو عين المدعو والداعى قوله ادعو الى الله يدل على
فقدانه عن بعض هذه المراتب وهو على غير ما هو الامر عليه فى نفسه فهذا عين
المكر وقوله على بصيرة اى على علم بان الدعوة منه واليه وهو الداعى والمدعو فنبه
اى هذا القول او الداعى او الله سبحانه على ان الامر له اى الله سبحانه كلّه فهو الموجود فى
البداية والمقصود فى النهاية والداعى فى مرتبة والمدعو فى اخرى فحقيقة الدعوة ان يدعو اسم
اسما من اسم الهى الى اسم آخر فقوم نوح ما فهموا حقيقتها بل حسبوها مكرا بهم فاجابوه اى قوم نوح
نوحا مكرا به كما دعاهم مكرا بهم وبجئ جوابهم بعيد هذا فجاء الداعى المحمدى وعلم ان
الدعوة الى الله سبحانه ما هى من حيث هويته السارية فى الموجودات كلها حتى يرد ان
يقال ليست هى مفقودة من البداية فيدعى اليها فى الغاية وانما هى الدعوة من حيث
اسمائه فيدعى من اسم الى اسم آخر كما يدعى من الخافض الى الرافع ومن المنتقم الى
الرحيم ومن المضل الى الهادى فقال تعالى يوم نحشر باحدية جمع جميع اسمائنا التى هى مرتبة
الالوهية المتقين الى الرحمن وفى اتجاه صرف الغاية التى هى الى وقرنها بالاسم الرحمن

المحشور اليه بعد ما عبر عن المحشورين اليه بالمتقين فعرفنا بجميع ذلك ان العالم كان
قبل حشر المحشورين تحت حيطة الاسم الالهى اوجب ذلك الاسم عليهم ان يكونوا متقين و
هذا الايجاب اما بان يكون الاتقاء فيهم اثرا من اثار ذلك الاسم كالاسم الواقى والحفيظ مثلا
او يكون اثر ذلك الاسم مما يتقى منه كالاسم المنتقم والقهار وغيرهما وعلى كل تقدير فحشرهم
الى الاسم الرحمن انما هو من ذلك الاسم فكما ان الحشر لا يكون الا من اسم الى اخر فكذلك
الدعوة الالهية لا تكون الا كذلك قوله فقالوا فى مكرهم عطف على قوله فاجابوه مكرا بيانا وتفسيرا
له اى قال بعض منهم لبعض اخر منهم حين اجابوا نوحا مكرا لا تذرن الهتكم ولا تذرن
عبادتهم فاجملوا اولا ثم فصلوا الزيادة للتاكيد فقالوا ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث
ويعوق ونسرا وانما نهوا عن ترك هؤلاء المعبودين فانهم اذا تركوهم اى هؤلاء المعبودين
جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء المعبودين فقوله من هؤلاء بيان لما تركوا
فان للحق تعالى فى كل معبود منهم وجها خاصا يعرفه اى ذلك الوجه بل الحق من
حيث ذلك الوجه من عرفه اى ذلك المعبود ويجهله اى ذلك الوجه بل الحق من حيث
ذلك الوجه من جهله اى ذلك المعبود فمن ترك هؤلاء المعبودين جهل الحق من حيث الوجوه
التى له سبحانه فيهم فلهذا نهوهم عن تركهم وجاء فى المحمديين ما يؤكد ما ذكرنا من
ان الحق سبحانه فى كل معبود وجها وهو قوله تعالى وقضى يا محمد ربك الذى هو الاسم الله
الجامع الا تعبدوا الا اياه اى حكم وقدر فى الازل فلو لم يكن لله سبحانه فى كل معبود
وجه خاص بعينه هذا المعبود لاجله لم يصح هذا الحصر ولا يطابق هذا الحكم الواقع
فانه قد يعبد الهة متكثرة متعددة فى الواقع فالعالم يعلم من الذى عبد فى صور المعبودين
وفى اى صورة ظهر حتى عبد فانه يعبد فى كل صورة وان التفريق والكثرة فى صور
المعبودين كالاعضاء اى كتفريق الاعضاء وكثرتها مثل اليد والرجل والعين والاذن
والانف وغيرها فى الصورة المحسوسة الانسانية وكالتفريق اى كتفريق القوى المعنوية

مثل العقل والوهم والذاكرة والحافظة والمتفكرة والمتخيلة وغيرها فى الصورة الروحانية الانسانية
ايضا فكما ان كثرة الاعضاء والقوى لا تقدح فى وحدة الحقيقة الانسانية كذلك كثرة
الصور والمظاهر لا تقدح فى وحدة المعبود الحق فما عبد غير الله المعبود الحق فى كل
معبود اذ المعبود هو الظاهر فى كل معبود بل فى كل موجود وان لم يشعر العابدون
بذلك فى هذه النشاة قال فى الفتوحات عبد المخلوق ههنا من عبده وما عبد الا الله
من حيث لا يدرى ويسمى معبوده بمنات والعزى واللات فاذا مات وانكشف
الغطاء علم انه ما عبد الا الله فالناظرون الى المعبودين صنفان اعلى وادنى فالادنى
من تخيل فيه اى فى معبوده المقيد الالوهية واستحقاقه بخصوصية العبادة وان
كانت التقريب الى الحق المطلق فلولا هذا التخيل اى تخيل معنى الالوهية واستحقاق
العبادة ما عبد الحجر ولا غيره كالشجر والشمس والقمر ولهذا اى لان عبادة هؤلاء
المعبودين مبنية على تخيل الالوهية فيهم قال الله سبحانه امر النبيه صلى الله عليه وسلم
قل الزام الكفرة وافحاما لهم سموهم اى اذكروا اسماء هؤلاء فى انفسهم فلو سموهم
لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا لان اسماءهم فى حد انفسهم ليست الا هذه ولو قيل لهم
من عبدتم لقالوا الها من الالهة المقيدة الجزئية لانهم ما عبدوهم الا بتخيل الالوهية
فيهم لا لكونهم حجرا وشجرا وغيرهما ما كانوا يقولون فى الجواب الله ولا الاله الحق المطلق
الظاهر فى جميع الالهة والارباب لان قبلة عبادتهم كانت الالهة الجزئية لا المطلق فستروا الحق المطلق
بالالهة المقيدة فلهذا احكموا بكفرهم فان الكفر هو الستر والصنف الاعلى ما يخيل فى
كل معبود مقيد الالوهية بل قال هذا مجلى الهى تجلى فيه الاله المطلق ينبغى تعظيمه
نظرا الى من تجلى فيه لا عبادته بخصوصه فلا يقتصر على الخصوص المقيد بل يعبد
الاله المطلق الذى هذا المقيد احد مظاهره فالادنى الجاهل صاحب التخيل يقول
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فيجعلهم قبلة لعبادته وان كانت تقربا الى الله والا على

العالم یقول انما الهکم اله واحد فله اسلموا ای انقاد واواعبد وا حیث ظهر لا لمظاهره و مجالیه فیجعل الا له المطلق قبلة للعبادة لا الالهة المقیدین ولما اشار الی صدر الآیة الکریمة اراد ان یتمها بقوله وبشر المخبتین وفسر المخبتین بقوله الذین خبت اے خمدت من الخبوت وهو خمود النار نار طبیعتهم فلم تظهر منهم الآثار الطبیعیة بل عرفوا ان طبیعتهم مظهر من مظاهر الاسماء الالهیة فکل اثر یظهر منها انما هو یظهر من الاسم الظاهر فیها فقالوا الها ولم یقولوا طبیعة ای ذکروا الاسماء الالهیة عند ظهور الآثار اسندوها الیها ولم یذکروا الطبیعة ولم یسندوا الآثار الیها ثم اشار الی قوله تعالی وقد اضلوا ای قوم نوح کثیرا من اهل العالم ای حیرهم فی تعداد الواحد الحقیقی بالوجوه والنسب الکثیرة الاعتباریة حیث قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا یغوث ویعوق ونسرا فان کل واحد من هؤلاء وجه من وجوه الواحد الحق تعالی مغائر للباقین بالنسب والاعتبارات فحیروا لبین وحدته وکثرته ولا تزد الظلمین لانفسهم بافنائها فی الحق سبحانه المصطفین الذین اورثوا الکتاب کتاب الجمع والوجود فهم ای الظالمون اول الثلثة اراد الطوائف الثلث المذکورین فی قوله تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات فقدمه ای قدم الحق سبحانه الظالم لنفسه فی الآیة الکریمة علی المقتصد والسابق بحسب الذکر لتقدمه علیهما بحسب المرتبة فانه فی مقام فناء الذات وهما فی مقام فناء الصفات والافعال الا ضلالا ای الا حیرة وهی غایة القصوی فی معرفة الحق سبحانه اعلم ان الحیرة علی نوعین حیرة مذمومة وهی حیرة النظار والیها اشار الحسین بن منصور الحلاج قدس سره بقوله

شعر من رامه بالعقل مسترشدا ✦ اسرحه فی حیرة یلهو ✦ وشاب بالتلبیس اسراره ✦ یقول فی حیرته هل هو ✦ وحیرة محمودة وهی حیرة اولی الابصار من توالی التجلیات الالهیة وتنالی التبارزات الذاتیة والیها اشار من قال ے قد

تحيرت فيك خذ بيدى ÷ يا دليلا لمن تحير فيكا ÷ والمراد بها ههنا الحيرة الاخيرة
المحمودة قال الكامل المحمدى طالبا للزيادة فى هذه الحيرة رب زدنى فيك تحيرا
من توالى تجلياتك وكثرة تقلبات ذاتك فى شؤنك وصفاتك والى هذه الحيرة
ايضا يشير قوله تعالى كلما اضاء لهم اى برق التجلى فاهتدوا بنوره الى المطلوب
ولكن لا يفنيهم عن وجوداتهم فتخيلوا ان المطلوب منفقود فى البداية موجود فى النهاية ثم
مشوا فيه اى ساروا فى ضوء ذلك التجلى على الطريق المستطيل الى المطلوب واذا
اظلم عليهم ذلك البرق بان اوقعهم فى ظلمة العدم وافنا هم عن وجوداتهم
وخلصهم عن حجب انياتهم فصاروا مستعدين للتجليات الذاتية قاموا متحيرين
وقفوا هائمين من توالى تلك التجليات وتتابع بوارق تلك الظهورات فالحائر له وفى
بعض النسخ فالمتحيرون لهم الدور يعنى الحائر الذى لا يتعين مشهودة فى جهة
معينة حركته دورية لا تختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد فانه كالقطب او
المركز لحركته الدورية والحركة الدورية تكون حول القطب والمركز لا تختلف نسبتها
اليه بالقرب والبعد وهذا معنى قوله ولا تبارح عنه يعنى لا تبعد عنه بعد ما كانت
قريبة منه وصاحب الطريق المستطيل الذى يخيل مطلوبه مفقودا من البداية
موجودا فى الغاية مائل خارج عن المقصود الذى تركه بحسب خياله فى البداية
طالب ما هو فيه اى يطلب الشئ الذى ذلك الشئ فيه او يطلب الشئ هو فى ذلك
الشئ صاحب خيال اليه اى الى الخيال غايته اى تنتهى غاية سلوكه الى ما يخيله
فى الحق سبحانه من التقييد والتعيين فلا يتجلى له الحق سبحانه الا فى صورة ما يخيله
واعتقده فيه فله اى لصاحب التخيل من الدال على المبدأ فقدان الحق فيه والى
الدال على الغاية ووجدان الحق سبحانه فيها وما بينهما من المسافة التى سلك
عليها فى طلب الحق من غير وجود الحق معه بحسب خياله وصاحب الحركة الدورية

لا بداية اى لا بداية لسيره فيلزمه حينئذ معنى من الابتدائية الدال على فقدان المطلوب فيها او
لا غاية لسيره وكماله ايضا ينتهى اليها سيره وكماله فانه لا نهاية للتجلى المطلوب فيحكم عليه حيث
ينتهى الى معنى الانتهائية الدال على انتهاء سيره فله اى لصاحب الحركة الدورية الوجود اى
الوجدان الاتم الذوقى والاشمل الاعم لانه ابدا مع الحق سبحانه يجده فى كل شيء ويشهده فى كل نور و
هو المؤتى جوامع الكلم الروحانية والحكم الربانية ثم اشار رض الى قوله مما خطيئاتهم اغرقوا فهى اى الخطيئات هى الذنوب
والخطايا التى ادتهم اولا بصورهم وجثثهم الى الغرق فى الطوفان فاغرقوا فى الدنيا
وادخلوا نارا فى الآخرة وهى بعينها الامور التى خطت اى سلكت بهم وساقتهم من
حيث نفوسهم وارواحهم ثانيا الى الغرق فى بحرى العلم والشهود اذ بها حصل لهم الخلاص
من ظلمات الجثث والابدان وآثارهم ولو بعد مرور الدهور والاحقاب فغرقوا بعد
خلاصهم بغرق الجثث وخرقها وزوال آثارها فى بحار العلم بالله وهو الحيرة وفنوا
فى شهود احديته فادخلوا نارا من نور سبحات وجهه المحرق حجب انياتهم فى عين الماء
اى عين ماء العلم وشهود احديته سبحانه وفى قوله عين الماء ايهام لا يخلوا عن عذوبة
وهو اى الغرق فى بحار العلم بالله هو الحيرة وكل ذلك بناء على ما ذهب اليه رض من مآل حال
اهل الشقاء الى السعادة ولو كانوا خالدين فى دار الشقاء وفى قوله خطت بهم توهم اشارة
الى ان الخطيات ماخوذة من الخطو لان صاحب الخطية يخطو ويتعدى بارتكابها اوامر الله
تعالى فيقع فى الخطية وانما يصح ذلك على احد احتمالى قراءة خطياتهم بتشديد الياء
بلا همزة فانه حينئذ يحتمل ان تكون الخطية من الخطو كالخطيئة من الخطوء واما على احتمالها
الآخر وعلى قراءة خطيئاتهم بالهمزة فذكر لفظة خطت لمناسبة لفظية لا لبيان
الاشتقاق وجاء فى المحمديين ما يدل على ادخالهم النار فى عين الماء قوله تعالى واذا
البحار سجرت تقول من سجرت التنور اذا اوقدتها اى اذا سجرت بحار علمه وشهود
وحدته بنار نور سبحات وجهه المحرقة حجب التعينات فلم يجدوا اى لما دخلوا

قوم نوح نارا في عين الماء لوجدوا الهوى لانفسهم من دون الله انصارا بل وجدوا الله سبحانه متجليا
بصور انصارهم وكان الله عين انصارهم حين كانوا يحسبونه قبل ذلك غيره فهلكوا اى فنوا فيه ابدا
في الله سبحانه الى الابد لا يردون الى انفسهم وطبايعهم قطعا فلو اخرجهم الله سبحانه من لجة هذا الفنا
للفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير الى السيف سيف الطبيعة اى الطبيعة البشرية التي هي
كالساحل لهذه اللجة فان السيف بكسر السين وسكون الياء هو الساحل انزل بهم عن هذه الذروة
الرفيعة التي هي الاستغراق في لجة الفناء في الله الى المرتبة النازلة التي هي الخروج الى ساحل الطبيعة
وانما قلنا على سبيل الفرض والتقدير لان عادة الله سبحانه ليست جارية على ان يخرج المستغرق
في لجة الفناء وبحر الجمع الى ساحل الطبيعة التفرقة وذلك مرادهم بما قالوا الفاني لا يرد فان قيل لعله
رح اراد به الاخراج الى صورة الطبيعة لا الى حقيقتها وذلك ممكن بل واقع قلنا لا يستقيم قوله
لنزل بهم الى الذروة لان اخراجهم الى صورة الطبيعة التفرقة مع مقام جمع الجمع الفناء في الله بلا اخراجهم الى
صورة الطبيعة مقام الجمع الاول ارفع من الثاني اللهم الا ان يقال هذا بناء على ان صاحب الجمع
اشرف حالا وان كان صاحب جمع الجمع على فضيلة وكمال وان كان الكل اى كل من طبيعة وغيرها من المراتب
الكونية ملكا لله تعالى مخلوقا له ليكون مجلى جماله ومظهر التشبيه احواله متحققا بالله قائما
به لانه هو الوجود الحق القيوم المطلق بل هو الله ليس الا باحدية جمعه الالهي في كل شيء لكنه
تتفاضل مراتبه بتفاصيل اسمائه وصفاته وتتفاوت التجليات في الصور وتجلياته فرتبته من
حيث احدية جمعه الاحدي ارفع من مرتبته باعتبار ظهوره في مرتبة الطبيعة فمن اخرجه من
بحر شهود احدية جمعه الى ساحل الطبيعة يكون نازلا عن درجة ارفع الى درجة
اخفض واوضع ثم اشار رضي الله عنه الى قوله تعالى قال نوح رب ما قال الهي
فان الرب له الثبوت بحسب المادة والصيغة اما بحسب المادة فلما ذكره رضي
الله عنه في جواب سوال الحادي والثلثين للترمذي معناه اى معنى الرب الثابت
يقال رب بالمكان اذا اقام فيه وثبت واما بحسب الصيغة فلانه صفة مشبهة

تدل على ثبوت مبدا الاشتقاق للذات المبهمة من غير دلالة على تجدد وانصرام
والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم هو في شان فتارة يتجلى بالاسماء الربوبية وتارة بخلافها
ولاشك ان مقام الدعاء وطلب الاجابة انما يطلب الاسماء الربوبية ودوام اثارها
فلهذا اختار نوح اسم الرب لا الاله فانه ان كانت الاسماء الربوبية متنوعة متلونة
فان الطالب المستعد يطلب الى اخر كل ان نوع تربية لا يطلبها في ان اخر وذلك بحسب
الظاهر بينا في الثبوت والدوام قال رضي فاراد اي نوح بالرب اي بذكر الرب ثبوت التلوين
اي تلوين الاسماء الربوبية وتبدل الاستعدادات الجزئية الوجودية للقابل المستعد بان
يكون الرب المطلق ثابتا دائما على التجلي بالاسماء الربوبية المتلونة الجزئية المقيدة اذ
لا يصح ولا يتحقق في الواقع من صور الثبوت الا هو اي الثبوت في التلوين لا الثبوت الذي
يرفع التلوين لا تذر على الارض اي على ظاهر ارض الفرق يدعو انوح عليه السلام عليهم
اي على قومه ان يصيروا في بطنها اي ارض الفرق ذلك عين دعوته لهم الى الباطن الجمع الاحدي
فهذا الدعاء وان كان بحسب الظاهر عليهم فهو بالحقيقة لهم القول وهو في الوارث المحمدي قوله عليه
السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله اي لو دليتم من ظاهر ارض الفرق بحبل دقيقة حبيته
الى باطنها بانقطاع تعلق هذه الدقيقة من ظاهرها لهبط على الحقيقة الاحدية الجمعية
الالهية وارتبط بها فانه ليس للفرق باطن الا الجمع وقال تعالى له ما في السموت وما في
الارض اي له الظهور بصور السموات والارض وما فيهما فكما انه عين فوقية كل
فوق فكذلك هو عين تحتية كل تحت فاذا دفنت فيها بالدخول من ظاهرها الى
باطنها فانت فيها مع الحضرة الاحدية الجمعية وهي ظرفك باستتارك فيها عن عيون
العالمين كاستتار المظروف بالظرف قال تعالى وفيها نعيدكم من جهة استهلاك
كثراتكم الخلقية الفرقية في الاحدية وكذلك الجمعية ومنها نخرجكم من جهة ظهوركم بالتعينات
الخلقية والكثرات الفرقية تارة اخرى في النشاة الاخروية او مرتبة الفرق بعد

الجمع لاختلاف الوجوه المقتضية لاعادتكم فيها واخراجكم منها من الكافرين اى
لاتذر على الارض من هؤلاء الكافرين الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم فى
اذانهم طلبا للستر وانما طلبوا الستر لانه اى نوح دعاهم ليغفر لهم الله سبحانه و
الغفر الستر فسارعوا الى ما طلب لهم من الله ثم دعا عليهم بان يصيروا فى باطن الارض طلبا
للستر بعد الستر وللاشارة الى ذلك وصف رضى الله عنه الكافرين ههنا بالوصفين
المذكورين الذين هما كالتفسير لكفرهم ديارا يعنى احدا وانما عمم نوح الدعاء وما
خص بعضا دون بعض حتى تعم المنفعة يعنى الدخول فى بطن ارض الفرق والاستغراق
فى الباطن الاحدى الجمعى كما عمت الدعوة كل احد الى الباطن الاحدى الجمعى انك
ان تذرهم اى تدعهم وتتركهم على ظاهر ارض الفرق ولم تعدهم الى باطنها يضلوا
عبادك المفطورين على عبوديتك اى يحيروهم بين العبودية والربوبية فيخرجوهم
من العبودية الى مطالعة ما اودع فيهم من اسرار الربوبية والصفات الفعلية
الوجوبية فيشربوهم من الاشراب انها لهم بالاصالة فينظروا انفسهم اربابا لاتصافهم
بالاوصاف الربوبية بعد ما كانوا عبيدا فهم العبيد باعتبار عدميتهم الاصلية وفى الارباب
باعتبار ما فيهم من الاسرار الربوبية فاذا نظروا الى ذواتهم علموا انهم عبيد واذا اطلعوا
ما ظهر فيهم من اسرار الربوبية وتوهموا انها لهم تخيلوا انهم ارباب فتحيروا فى امرهم
ولم يعلموا انهم عبيد او ارباب ايضا اذا توهموا انفسهم اربابا وطولبوا بمقتضيات الربوبية و
لم يتأت منهم الاتيان بها تحيروا فى دعويهم الربوبية واما اذا لم يدعهم الله سبحانه
على ظاهر ارض الفرق واعادهم الى باطنها اسندت اسرار الربوبية الى الحقيقة
الجمعية الاحدية وانقطعت نسبتها عنهم فتحققوا بعبوديتهم وتخلصوا عن توهم
الربوبية ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون الا فاجرا اى مظهرا اسم فاعل من
الاظهار ما ستر على البناء للمفعول اى مظهرا ما ستره الحق سبحانه فيه من الاسرار

الربوبية بان يظهروا بها بين الخلق كفارا اى ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما
ستر فيهم من تلك الاسرار الربوبية ثم يسترونه بعد ظهوره اذا
طولبوا بمقتضياته وعجزوا عن الاتيان بها فيحار الناظر فى حالهم ولا يعرف قصد الفاجر
المظهر فى فجوره اظهاره وانه لم اظهر ما ظهر ولا قصد الكافر الساتر فى كفره وستره
وانه لم يستر ما ستر والشخص الفاجر الكافر واحد بالذات وان تعدد بالاعتبار هذا
عين الاضلال والتحيير رب اغفرلى اى استرلى على ان يكون اللام لتكميل معنى الفعل
اى استر ذاتى وما يتبعها من صفاتى وافعالى فى ذاتك وصفاتك وافعالك واستر
من اجلى على ان يكون اللام للتعليل وانما عطف بالواو تنبيها على ما سبق من ان
مفهوم اهل الخصوص مما نطقت به السنة الشرائع كل ما يفهم من وجوه اللفظ
باى لسان كان فى وضع ذلك اللسان فكلا المعنيين مراد معا اى اجعل ذلك الستر
المطلوب لى لا على بان يكون الاتصاف به سببا للمضاهات بينى وبينك ووسيلة للقرب
لا للبعد فيجهل مقامى وقدرى عند الخلق فلا يطلع احد عليه كما جهل قدرك
عندهم كما ذكرته فى قولك وما قدروا الله حق قدره ولوالدى اى من كنت نتيجة
عنهما وهما العقل يعنى الروح المجرد والطبيعة يعنى النفس المنطبعة ونتيجتهما القلب
الحاصل منهما وانما قال من كنت نتيجة عنهما فان الحقيقة الانسانية هى القلب لا
غيره ولمن دخل بيتى اى قلبى بل مقام قلبى وهو الفناء فى الله والبقاء به مؤمنا اى
مصدقا بما يكون فيه بل فى مقامه من الاخبارات الالهية وهو اى الاخبار الالهى ما
حدثت به انفسهم اى انفس الداخلين فى مقام القلب فان احاديث نفوس ارباب
القلوب لا يكون الا حقانية الهية سواء كانت بواسطة ملك او بغير واسطة ولا
يشوبهم الهواجس النفسانية والوساوس الشيطانية وفى بعض النسخ انفسها او
الظاهر ان الثابت هو انفسها حكاية لما وقع فى الحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله

عليه وسلم قال ان الله تجاوز عن امتى ما حدثت به انفسها مالم تتكلم او تعمل فالمعنى ان الاخبار الالهى هو ما يفهم من قوله عليه السلام ما حدثت به انفسها فى الحديث المذكور وللمؤمنين من العقول المجردة اى الارواح لان من شانهم التاثير فلهم مرتبة الذكورية والمؤمنات من النفوس المنطبعة لان من شانهم التاثر فلهم مرتبة الانوثية ولا تزد الظالمين ماخوذ امن الظلمات كما قال صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيامة اهل الغيب منصوب على انه عطف بيان للظالمين المكتنفين اى المستترين مع كمال نوريتهم خلف الحجب الظلمانية ووراء الاستار الجسمانية الا تبارا اى هلاكا بالفناء فيك فلا يعرفون بواسطة هذا الهلاك نفوسهم ولا يشعرون بذواتهم لشهودهم وجه الحق الباقى ازلا وابدا دونهما اى دون انفسهم فلا يحتجبون بها عن الحق تعالى وجاء فى المحمديين قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والتبار الهلاك فلما جاء فى النوحيين موافق لما جاء فى المحمديين ومن اراد ان يقف على اسرار نوح عليه السلام وحكمته المنطوية فى كلمته فعليه بالترقى فى فلك نوح وهو اى بيان اكثر اسرار نوح ووجه توقف انكشافها على الترقى الى فلك نوح حين مذكور فى كتاب التنزلات الموصلية لنا قال بعض الشارحين هو كتاب جليل القدر فلتطلب الاسرار النوحية منه والسلام على من اتبع الهدى واجتنب عن ان يتطرق اليه الضلالة والردى اذا ظهر عليه الحق فما سمع اقبل عليه بالقبول والاذعان والاسرع الى تبعة الامكان +

فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

انما اردف الشيخ الكلمة النوحية بالكلمة الادريسية وان كان ادريس قبل نوح عليهما السلام بحسب الزمان لمناسبة مخصوصة بينهما من حيث ان الصفة القدوسية تلى الصفة السبوحية فى المعنى والمرتبة فان السبوح هو المبرء المنزه عن ان يلم به نقص والقدوس هو الطاهر المقدس عما يتوهم فيه من امكان تطرق نقص

ما فيه تشبيه و اما سر اختصاص هذه الصفة بادريس عليه السلام فلاجل ان الكمال الذی حصل له

انما كان بطريق التقديس وهو تروحه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعية و

النقائص العارضة من المزاج العنصری ولما نزل فی شانه عليه السلام انه رفع مكانا

عليا ابتدأ حكمته بذكر العلو وبيان اقسامه واحكامه فقال العلو نسبتان اراد

علوان كما صرح به فی مختصره المسمی بنقش الفصوص ولكن لما كان العلو فی حد

ذاته امرا نسبيا وكان امتياز كل من قسميه عن الاخر ايضا بالنسبة والاضافة

الی موصوفه عبر عنهما بقوله نسبتان او المعنی على ان العلو له نسبتان علو مكان

يتصف به المكان اولا والمتمكن ثانيا وعلو مكانة ای منزلة ومرتبة يتصف به صاحب المكان

اولا و مكانه ثانيا فعلو المكان يدل عليه قوله تعالى ورفعناه مكانا عليا فانه يدل

على رفعة ادريس وعلى علو مكانه وهو فلك الشمس اما رفعته فبتبعية مكانه

واما علو مكانه فلوجهين احدهما باعتبار ما تحته من الكواكب الفلكية والعنصرية

وثانيهما باعتبار المرتبة بالنسبة الی جميع الافلاك ولما كان علوه باعتبار الاول ظاهرا

اعرض عن بيانه وتعرض للثانی بقوله واعلى الامكنة ای بالمكانة والمرتبة لا باعتبار

الجهة فان اعلاها بهذا الاعتبار انما هو العرش كما سيجیء المكان الذی تدور عليه

رحی عالم الافلاك ويصل من روحانيته الفيض الی سائر الافلاك كما ان من كواكبه

يتنور الافلاك جميعا وذلك كما يقال على القلب يدور البدن ای منه يصل الفيض

الی سائر البدن وهو ای المكان الذی يدور عليه الافلاك فلك الشمس وفيه ای

فلك الشمس مقام روحانية ادريس عليه السلام كما يشعر به حديث المعراج و

اجتمع به الشيخ هناك وجرت بينهما مفاوضات علية واسرار كلية الية فاطلبها

من كتاب الاسرار وكتاب التنزلات له وتحته سبعة افلاك سمی كرات العناصر ايضا

افلاكا تغليبا وفوقه سبعة افلاك وهو ای فلك الشمس هو الخامس العشر والذی فوقه

فلك الاحمر اى المريخ وفلك المشترى وفلك كيوان وهو زحل وفلك المنازل اى فلك
الثوابت والفلك الاطلس صاحب الحركة اليومية وفى النسخة المقروءة على الشيخ رضـ
والفلك الاطلس فلك البروج على ان يكون فلك البروج عطف بيان للفلك الاطلس
وتسميته بفلك البروج بناء على ان البروج انما يتقدر فيه وان كانت اساميها
بملاحظة ما يحاذيها من كواكب فلك المنازل وفلك الكرسى وفلك العرش اثبت هذين
الفلكين ايضاً فى الباب الخامس والتسعين ومأتين من الفتوحات وذكر ان الاطلس
هو عرش التكوين اى عنه ظهر الكون والفساد بواسطة الطبايع الاربع ومستوى الرحمن
هو العرش العظيم الذى ما فوقه جسم ومستوى الرحيم هو الكرسى الكريم و
الحكماء ايضا ما جزموا بانه ليس فوق التسعة فلك اخر بل جزموا بانه لا يمكن ان
يكون اقل منه والذى دونه اى دون فلك الشمس فلك الزهرة وفلك الكاتب
اى عطارد وفلك القمر وكرة الاثير اى النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب
وتعبيره رضى الله عنه عن هذه الاربع بالاكر ههنا يدل على ان اطلاق الفلك
عليها فيما تقدم كان تغليبا فمن حيث هو اى فلك الشمس قطب الافلاك بالمعنى
المذكور هو اى ادريس الذى رفع اليه رفيع المكان وعلوه علو المكان واما علو
المكانة فهو لنا اعنى المحمديين قال تعالى خطابا لهم وانتم الاعلون يعنى الاعلوية فى
المكانة فانه قال تعالى والله معكم يريد معيته فى هذا العلو المفهوم من الاعلوية
وهو سبحانه فى مرتبة جمعه يتعالى عن المكان لا عن المكانة فالعلو الذى هو معهم
فيه لا يكون الا علو المكانة ولما اثبت سبحانه تعالى لنا علو المكانة خافت نفوس العمال منا
اعنى الزهاد والعباد الذين لا علم لهم بالحقايق بنقصان جزاء اعمالهم الذى هو علو المكان
لان علو المكانة لا يكون جزاء الا عن العلوم والمعارف لا تبع المعية بقوله ولن يتركم اى لن ينقصكم
الحق سبحانه اعمالكم فيكون لكم علو المكان بحسب اعمالكم كما كان لكم علو المكانة بحسب علومكم والعمل

يطلب المكان وعلوه كمراتب الجنان والعلم يطلب المكانة ورفعتها كمراتب القرب
من الله فجمع لنا في هذه الآية بين الرفعتين علو المكان الحاصل للعمال لله بالعمل
اى بسبب الاشتغال بالعمل جزاء له وعلو المكانة الحاصل للعلماء بالله بالعلم اى بسبب التجلى
بالعلم بنتيجة له وانما كان علو المكانة للعلم وعلو المكان للعمل لان العلم امر معنوى روحانى كالمكانة والعمل
امر صورى جسمانى كالمكان فاقتضى كل منهما ما يناسبه ثم قال تعالى تنزيها للاشتراك بالمعية اى
تنزيها واقعا لاجل الاشتراك المتوهم بين الحق وبين المحمديين فى الاعلوية بسبب المعية معهم
المفهومة من قوله والله معكم فى [illegible] الاعلوية بقوله سبح اسم ربك الاعلى مقول
لقوله وقوله عن هذا الاشتراك المعنوى متعلق بقوله سبح اى سبح ونزه ربك
الذى هو اعلى من ان يشاركه احد فى الاعلوية عن هذا الاشتراك المعنوى اى
المؤثر فى المعنى بان يكون هناك حقيقتان متغايرتان مشتركتان فى امر واحد و
ليس هذا الاشتراك الا بحسب الصورة الفارقة بين الحق والخلق واما بحسب
المعنى والحقيقة الحاكمة بان لا وجود الا للحق فلا اعلوية ولا علو الا للحق سبحانه فى
مرتبتى جمعه وتفصيله ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات اعنى
الانسان الكامل فان مرتبته جامعة للمراتب كلها واما الناقص فمرتبته اسفل
السافلين وما نسب اليه اى الى الانسان الكامل العلو الا بالتبعية والاضافة اما
الى المكان واما الى المكانة وهى اى المكانة هى المنزلة فما كان علوه اى لم يكن علو الانسان
الكامل لذاته بل بواسطة المكان والمكانة فهو العلى بعلو المكان كادريس وبعلو
المكانة كالمحمديين فالعلو بالاصالة لهما اى للمكان والمكانة وبالتبعية للانسان
الكامل ولما ذكر ان الموصوف بالعلو اصالة هو المكان او المكانة اراد ان يشير الى علو
كل منهما بالنسبة الى الحق سبحانه والخلق بما ورد فى القرآن فقال فعلو المكان
بالنسبة الى الحق سبحانه كالرحمن اى ما يفهم من مثل قوله تعالى الرحمن على العرش

استوی وهوای العرش اعلی الاماکن لامکان فوقه فاعلویته باعتبار الجهة فلاینافی
اعلویة فلک الشمس باعتبار المرتبة کما سبق والحق تعالی مستوی علیه لظهوره باسم
الرحمن لابمعنی التمکن فیه فانه من خواص الاجسام فلاینا قض ماسبق من قول
المصنف وهو یتعالی عن المکان لاعن المکانة فان تعالیه عن التمکن فی المکان لاینافی
استواءه علیه لظهوره فیه ببعض الاسماء وعلو المکانة ایضا بالنسبة التی ما یفهم
من قوله تعالی کل شئ هالک الا وجهه وقوله تعالی والیه یرجع الامر کله وقوله تعالی
االه مع الله اذ البقاء مع هلاک الاشیاء لکونه مرجع الامور کلها ومنفردا بالالهیة
مرتبة علیة ومکانة رفیعة ولما فرغ عن ذکر مایدل علی نسبة العلوین الیه تعالی
شرع فی ذکر مایدل علی نسبتهما الی الخلق وغیر الاسلوب فقال ولما قال تعالی فی حق
ادریس و رفعناه مکانا علیا فجعل علیا نعتا للمکان فهذا علو المکان ولما قال تعالی
واذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة فهذا ای العلو المفهوم من
الخلافة علو المکانة وقال تعالی فی حق الملائکة حین خاطب ابلیس بقوله استکبرت
ام کنت من العالین فجعل العلو للملائکة ای لبعضهم حیث عبر عنهم بالعالین وهم
المهیمون الذین لم یکن لهم شعور بوجود ادم ولم یومروا بسجوده فلو کان جعل
لعلو لهم لکونهم ملائکة لدخل الملائکة العالون وغیر العالین کلهم فی هذا العلو
فلما لم یعم الدخول فی هذا العلو الملائکة کلهم مع اشتراکهم فی بعض النسبة مع اشتراکهما
ای اشتراک العالین وغیر العالین فی حد الملائکة عرفنا ان هذا العلو الذی هو علو المکانة
عند الله لا العلو الذاتی لما ذکر ولا العلو المکانی ایضا لتجردهم ولم یتعرض له
الشیخ لظهوره وکذلک ای مثل العالین من الملائکة الخلفاء من الناس فی
کون علوهم بالخلافة علو المکانة لا العلو الذاتی فانه لو کان علوهم بالخلافة
علوا ذاتیا ای حصل لذات الطبیعة الانسانیة ونفسها من غیر ان یکون لامر

خارجي دخل فيه لكان ذلك العلو ثابتا لكل انسان فلما لم يعم ذلك العلو عرفنا ان ذلك العلو
للمكانة الحاصلة للخلفاء عند الله او عند الناس لا لنفس طبيعتهم الانسانية ليكون
ذاتيا ولا للعلو المكاني اذ لا اختصاص لهم حين الخلافة بمكان لا يكون للمستخلف
عليهم ومن اسمائه الحسنى الذاتية العلي فعلوه على من ان كان ثمة غير علا عليه اي غلب
وما ثمه اي في المرتبة التي اعتبر فيها اتسام الذات بهذا الاسم وهي مرتبة الجمع الا
هو فكيف يتوهم نسبته الى غيره فهو العلي لذاته لا لغيره او علوه عن ماذا اي عن اي شيء
ان كان من علا عنه اذا ارتفع وما هو اي ذلك الشيء في تلك المرتبة الا هو اذ لا شيء سواه فعلوه
لنفسه لا لغيره ولما اثبت العلو الذاتي للحق سبحانه في مرتبة الجمع اراد ان يثبت له في مرتبة الفرق والخلق
ايضا باعتبار انه عين الحق بالحقيقة في هذه المرتبة فقال وهو اي الحق سبحانه الموصوف
بالعلو الذاتي من حيث الوجود الذاتي الذي هو من حيث تقيده بتعينات علمية حقائق الاشياء
ومن حيث تقيده بتقيدات عينية وجوداتها عين الموجودات حقيقة ووجودا او
نقول هو من حيث الوجود والتحقق دون العلم والتعقل عين الموجودات فان المطلق
عين المقيد في التحقق وغيره في التعقل فالمسمى بالمحدثات هي العلية لذاتها لعدم المغايرة
بينها وبين العلي لذاته وليست تلك المحدثات الا هو فهو اي الحق سبحانه في مرتبة الفرق
ايضا هو العلي علو ذات لا علو اضافة اذ لا غير ثم حتى تعتبر اضافته اليه لان الاعيان التي
لها العدم الخارجي الثابتة صفة للاعيان فيه اي في ذلك العدم ما شمت رائحة من
الوجود الخارجي فهي دائما على حالها في العدم فلا غير في الوجود حتى يكون علو الحق بالاضافة
اليه ولو فرض وجودها ايضا لا يلزم وجود الغير فانها ايضا تكون حينئذ من صور تجلياته مع
تعداد الصور الكائنة في الموجودات وتكثرها فان لكل موجود صورة خاصة والعين
المتجلية في مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع بل من كل جزء منه من حيث تقيدها
باطنة في المجموع من حيث اطلاقها او نقول ظاهرة من المجموع بالنسبة الى من

كان وجود الخلق فى نظره مراة لوجود الحق وظاهرة من المجموع وباطنة فى المجموع معا بالنسبة
الى من جمع بين الامرين واذا كان العين واحدة فوجود الكثرة انما هو فى الاسماء لانه
ليس هناك الا عين مطلقة وتعين يسمى العين المتعينة به اسما فاذا لم تكن الكثرة فى
العين يجب ان تكون فى الاسماء باعتبار خصوصياتها التى هى التعينات لا باعتبار
محض الذات وهى اى الاسماء باعتبار تلك الخصوصيات النسب العارضة للعين
الواحدة من حيث ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها وهى اى النسب امور
عدمية بالنسبة الى الخارج لا وجود لها متميزا عن وجود الحق سبحانه وان كانت موجودات
متمايزة فى العقل فوجود الكثرة اى ثبوتها يكون من الامور العدمية وليس فى الوجود
الا العين الواحد الذى هو الذات ترى متكثرة بايضاح تلك الامور العدمية اليه
فهو اى الحق سبحانه مع كونه فى عين الكثرة العلى لنفسه لا بالاضافة الى غيره فما
فى العالم ايضا من هذه الحيثية اى من حيثية كون العين واحدة والكثرة المشهودة
عدمية علو اضافة بل علو بذاته وان كان من حيثية اخرى وهى جهة الغيرية
واعتبار الكثرة له علو اضافة واليه اشار بقوله لكن الوجوه الوجودية والاعتبارات
المتضافة الى وجود الحق والغير المتضافة مع كونها عدمية فى نفسها متفاضلة بعضها على من بعض فعلو
الاضافة موجود فى العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة المتخالفة المتضادة وغير المتضادة
ولذلك اى لظهور العين الواحدة بالوجوه الكثيرة نقول فيه اى فى الحق تعالى ونحمل عليه
كل وجه من تلك الوجوه من حيث الحقيقة ونسلبه عنه من حيث التعين فنقول الحق
هو كناية عن كل وجه باعتبار عينيته لا هو والحق انت كناية عن كل وجه باعتبار اخذه
لا انت فالاثبات لاطلاق الحق سبحانه والسلب لتقيده بالوجوه قال الخراز رحمه الله تعالى وهو
وجه من وجوه الحق ومظهر من مظاهره الكاملة ولسان من السنته ينطق الحق به عن احوال نفسه كما فى
سائر العارفين وقوله هو بان الله سبحانه لا يعرف اى لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها كما اصالة فيها

لما فی نفس الامر و لکن من جهة واحدة کما صرح به فی الفتوحات فاختص الجمع بینهما من جهة واحدة بالحق سبحانه و غیره و ان کان یجمع بینهما لکن من جهات مختلفة فالجمع بینهما من جهة واحدة مختص بالحق تعالی فهی اما خاصة کالسواد و البیاض و الکبیر و الصغیر و اما عامة کقوله فهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فهو عین ما ظهر فی حال بطونه وهو عین ما بطن قوله فی حال ظهوره ظرف للحکم المفهوم من قوله هو عین ما بطن و ما ثمة من یراه غیره لیکون ظاهرا له و ما ثمة من یبطن عنه لیکون باطنا عنه فاذا ظهر لواحد من العارفین فهو ظاهر لنفسه لا لغیره لان ذلك العارف وجه من وجوه الکاملة و اذا بطن عن احد من الجاهلین وهو باطن عنه ای عن نفسه لا من غیره لان ذلك الجاهل مظهر من مظاهره الحجابیة وهو المسمی ابا سعید الخراز و غیر ذلك من اسماء المحدثات بحسب تنزلاته الی مظاهر الاکوان فیقول الباطن لا اذا قال الظاهر انا یعنی اذا ظهر الظاهر بانانیته و اظهر احکامه و آثاره بنفیه الاسم الباطن و لا یجامعه و لا یتمکن من اظهار احکامه و آثاره و کذلك یقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا و هذا الحکم جار فی کل ضد فانه یثبت مقتضی ذاته و ینفی مقتضی ما یقابله و ذلك لا ینافی ما سبق من انه یجمع بین الضدین من جهة واحدة فان الحقیقة الواحدة تجمع بین الضدین من جهة واحدة لا من جهتین و الا نقلنا الکلام الی الجهتین حتی ینتهی الی جهة واحدة و اما اذا تقیدت باحد الضدین فلا یجامع مع تقیدها بالضد الآخر و المتکلم واحد ای یقول کل من الاسمین ما یقول و الحال ان المتکلم فیهما واحد بحکم احدیة العین وهو ای المتکلم عین السامع کما یقول النبی علیه السلام فی بیان مغفرته تعالی لذنوب امته ان الله تجاوز عن امتی ما حدثت عن جوارحها و ما حدثت به انفسها فهی ای الانفس المحدثة وهی السامعة حدیثها وهی العالمة بما حدثت به و قوله انفسها من وضع المظهر موضع المضمر و ضمیرها للامة و العین واحدة و ان اختلفت الاحکام الصادرة منها من الحدیث و السماع و العلم و لا سبیل

الى جهل مثل هذا الذى ذكرناه من وحدة النفس وكثرة اسمائه لاختلاف اوصافه
واحكامه فانه يعلمه كل انسان من نفسه اذا رجع وجدانه وهو اى الانسان الذى
يعلم ذلك صورة الحق كما قال صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته فاختلطت
الامور المتكثرة فی عين واحدة واجتمعت فيها وظهرت الكثرة الاسمائية بسبب
ظهور هذه العين الواحدة مقيدة بكل واحد من تلك الامور كما ظهرت الاعداد
بالواحد اى بتكراره فی المراتب المعلومة للعدد من الآحاد والعشرات والمئات والالوف
فاوجد الواحد بتكراره العدد وفصل العدد مراتب الواحد يعنی احواله واحكامه
مثل الاثنين والثلاثة والاربعة وغير ذلك الى ما لانهاية له لان كل مرتبة من هذه
المراتب ليست غير الواحد المتجلی بها لان الاثنين مثلا ليس الا واحدا و واحدا اجتمعا
بالهيئة الوحدانية فحصل الاثنان فليس فيه سوى الواحد المتكرر فهو مرتبة من مراتبه واذا
تجلى الواحد فی مرتبته ظهر بعض احكامه الذى لم يكن ظاهرا فی مرتبة واحديته كالزوجية
الاولى مثلا وكذلك الثلاثة لما تجلى الواحد بها ظهرت بها الفردية الاولى التى لم تكن
ظاهرة فی مرتبة الواحدية والاثنينية ايضا وكذا البواقی فمراتب الاعداد كلها تفاصيل
لاحوال الواحد واحكامه المستجنة فيه قبل ظهورها فيها اعلم ان الواحد ولله المثل
الاعلى مثال للعين الواحدة التى هی حقيقة الحق سبحانه والعدد مثال للكثرة الاسمائية
الحاصلة من تجلى تلك الحقيقة بصور شئونها ونسبها الذاتية او لكثرة الاعيان الثابتة
فی العلم والمعدود مثال للحقائق الكونية والمظاهر الخلقية التى لا تظهر احكام الاسماء
ولا احوال الاعيان الثابتة الا بها كما اشار اليه على سبيل التمثيل بقوله وما ظهر حكم
العدد الا بالمعدود فان العدد لكونه عرضا غير قائم بنفسه لابد ان يقع فی معدودها
وكذلك الاسماء الالهية والاعيان الثابتة لكونهما مستهلكة تحت قهر الاحدية لا يظهر
...فاثرة الاحكام متمايزة الآثار الا بالمظاهر الخارجية سواء كانت المظاهر موجودة فی

الحس كالاعضاء الظاهرة للنفس الانسانية او معدومة فيه ولكنه موجودة عند
العقل كالقوى الباطنية لها والى هذه القسمة اشار بقوله والمعدود منه عدم ای
معدوم من حيث الحس ومنه وجود ای موجود بحسبه فقد يعدم الشیء من حيث
الحس بان لا يدركه الحواس الظاهرة وهو موجود من حيث العقل بان يدركه العقل
باثاره كالنفس الناطقة وقواها الباطنة وكان المقصود من هذا التقسيم التنبيه على
ان المظهر لا يجب ان يكون محسوسا شهاديا بل يجوز ان يكون معقولا غيبيا فلا بد ههنا
من عدد يفصل الواحد ومن معدود يظهر به حكم العدد ولا بد ايضا من واحد
ينشیء بتكراره ذلك العدد فينشیء بسببه ای يوجد العدد بسبب الواحد وتكراره
او يظهر الواحد فی مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب العدد وظهوره فان كان لكل
مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى الادنى منهما او
هو من الثمانية الى الاثنين والى اكثر منهما او هو من احد عشر الى غير النهاية ما هی مجموع
جواب الشرط ای فليست كل مرتبة من حيث انها واحدة مجموعا من الاحاد لمنافاة
الوحدة جمعية الاحاد التی هی الكثرة ولا ينفك عنها ايضا مطلقا اسم جمع الاحاد فانها
وان انفك هذا الاسم عنها باعتبار عروض الوحدة لها لكنه لا ينفك عنها باعتبار
ذاتها وانما لا ينفك فان الاثنين حقيقة واحدة والثلثة حقيقة واحدة اخرى بالغا ما بلغت
هذه المراتب وهذه المراتب وان كانت كل منها حقيقة واحدة فما عين واحدة ای
فليس عين واحدة منهن من عين ما بقی فلا بد من فارق وليس الفارق هو الوحدة
لاشتراكها بين الجميع فلا بد ان يكون الفارق ما وقع فی جمع الاحاد من التفاوت
فالجمع ياخذها ای يتناول المراتب كلها فلا ينفك عنها اسمه فنقول بها ای تلك
المراتب وينشأ ممتازا بعضها عن بعض قولا واثباتا نا نشئا منها ای من ذواتها
باعتبار تفاوت جمعياتها وتحكم بها باعتبار جمعيتها الاحاد عليها باعتبار كونها

مراتب فيحكم على كل مرتبة بانها جمع الآحاد فقد ظهر في هذا القول اى القول بوجود تلك
المراتب وامتياز بعضها عن بعض عشرون مرتبة بسيطة لا تركيب فيها وهي
من واحد الى تسعة ومن عشرة الى تسعين ومائة والف وعد الواحد من
المراتب تسامحاً واذا لم تكن المراتب منحصرة في هذه البسائط فقد دخلها اى المراتب
العشرية التركيب اى تركيب بعضها من بعض لافادة سائر المراتب الغير المتناهية وكان جعل
تثنية المائة والالف ايضا من قبيل التركيب لتركيبها مع علامة التثنية او حكم
بدخول التركيب باعتبار الاعم الاغلب فما تنفك اى لا يزال تثبت لكل مرتبة
عين ما هو منفي عنها عندك لذاته كما تقول في كل مرتبة انها حقيقة واحدة فتثبت
لها الوحدة المنفية لذاتها عن كل عدد فانها منافية لكونه جمع الآحاد فيثبت لها
الجمعية وهي منفية باتصافها بالوحدة ومن عرف ما قررناه في الاعداد من
ان منشأ الاعداد بتكراره هو الواحد الظاهر في مرتبة هو العدد وعرف ايضاً
ان نفيها اى نفي كل مرتبة عن نفسها اسم جمع الآحاد باعتبار الوحدة عين
ثبتها اياه باعتبار كونها عدداً بمعنى ان هذا الثبت لا ينفك عن ذلك النفي كما
لا ينفك عين النفي عنه علم ان الحق المنزه عن مشابهة الخلق باعتبار اطلاقه هو
الخلق المشبه بعضه ببعض من حيث تجليه بصور المتعينة المتشابهة كما ان الواحد المنزه
في حد نفسه عن الكثرة العددية هو العدد المتصف بالكثرة بتكرار ظهوره انه
وان كان قد تميز الخلق من الخالق بالتقييد والاطلاق والامكان والوجوب تميز
العدد عن الواحد فاذا لاحظنا تقييد الخلق وامكانه واطلاق الحق ووجوبه فلا
الخلق حق ولا الحق خلق في الامر الخالق المخلوق اى فالحال والشان ان الخالق هو المخلوق
كما ان الواحد هو العدد وذلك اذا شاهدنا الخالق سبحانه في كمال اطلاقه وعلوه
ثم لاحظنا تجليه اولاً بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة وثانياً بالفيض

المقدس بصور الاعیان الخارجیة نقلنا الخالق المخلوق ای الخالق بعد اعتبار
تجلیه وتنزله هو المخلوق والامر المخلوق الخالق ای الحال والشان المخلوق هو
الخالق کما ان العدد هو الواحد وذلك اذا لاحظنا او لا المخلوق وتنشا عن حقیقته
ووجوده وجدناهما عین الخالق بالتجلیین المذکورین نقلنا المخلوق حقیقة و
وجودا هو الخالق کل ذلك المذکور من الخالق والمخلوق من عین واحدة فان الحقائق
ثلث حقیقة فعالة موثرة واحدة عالیة واجبة وهی حقیقة الله الخالق سبحانه
وحقیقة منفعلة متاثرة متکثرة سافلة ممکنة وهی حقیقة العالم المخلوق و
حقیقة ثالثة جامعة بینهما فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه کثیرة من وجه
وکذا فی سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقیقة احدیة جمع الحقیقتین ولها مرتبة
الاولیة الکبری والاخریة العظمی وهی العین الواحدة التی انتشت منها نسبتا
الخالقیة والمخلوقیة لا ای لیس کل ذلك منتشأ من عین واحدة فان الانتشاء منها یوهم
الاثنینیة بل هو ای کل ذلك العین الواحدة باعتبار ارتفاع النسب الاعتباریة
عن البین وهو ای کل ذلك هو العیون الکثیرة اذا اعتبرت تلك النسب و لوحظت
احکامها فانظر العیون الکثیرة فی المواد التفصیلیة وامعن النظر فیها لتعلم ما
ذا تری ای ما الذی تراه او ای شیء تراه اتری وحدة العین الواحدة فقط فیکون
رؤیة الحق تعالی مانعة لك عن رؤیة الخلق وکثرة العیون الکثیرة فقط فتکون رؤیة الخلق مانعة
لك عن رؤیة الحق فتکون الوحدة فی الکثرة والکثرة فی الوحدة من غیر ان یمنع احدیهما عن الاخری
فمن تلك المواد التفصیلیة حال ابراهیم مع اسحق علیهما السلام وما فدی به من الذبح العظیم قال
اسحق بل الحق متلبسا بصورة اسحق مخاطبا لنفسه فی صورة ابراهیم یا ابت یا من ظهر اسحق
بصورتی بوساطة ظهوره فی صورتك ورؤیائی بك افعل ای تهیأ لظهور فعل
الحق فیك لتفعل ما تؤمر به فی رؤیاك من ذبحی وافناء انانیتی والولد فی الحقیقة

المطلقة بل الحقيقة الانسانية التي هي من التعينات الكلية لها عين ابيه فما رای ابراهيم
بل الحق في صورته في المنام انه يذبح سوى نفسه ولكن في صورة اسحق وفداه اى الحق
سبحانه اسحق بذبح عظيم بكسر الذال فهو ما يذبح اى صورتاله نفسه في صورة ذبح عظيم
فظهر في صورة كبش لاجل الفداء من ظهر بصورة انسان يعنى ابراهيم واسحق وظهر
بصورة ولد لابل ظهر بحكم ولد اى بنسبة الولدية وحكمها من هو عين الوالد وانما اضرب
تصريحا بالتقابل لان الظهور بصورة المتقابلين ابدع ثم ترقى رض الى ذكر من هو
اقرب الى المبداء من ابراهيم واسحق عم وهو ادم وحوا وولدهما قال تعالى يا ايها الناس
اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اى الذى اوجدكم بظهوره
في صوركم ظهورا منتشئا من ظهوره بصورة نفس واحدة هى ادم وخلق من ادم
زوجه اى ظهر بصورة زوجه ظهورا منتشيا من ظهوره بصورته فما نكح ادم حين
نكح زوجه سوى نفسه فان زوجه من حيث الحقيقة المطلقة اومن حيث الحقيقة
الانسانية النوعية التي هى من التعينات الكائنة لها عينه فمنه اى من ادم بالاعتبار
المذكور الصاحبة والولد والامر اى العين الظاهرة واحد في العدد اى في عدد هؤلاء
المعدودين وصورة كثرتهم او الامر الظاهر في هؤلاء المذكورين من ادم وزوجته وولده
مثال الواحد الظاهر في العدد فكما ان حقائق العدد وعقوده مراتب ظهور الواحد
كذلك ادم عليه السلام وصاحبته واولاده مراتب ظهور الوجود الحق سبحانه ثم ترقى رض
من ذكر ادم وصاحبته وولده الى ما هو اقرب منهم الى المبداء وهو الطبيعة فقال
فمن الطبيعة اى اذا كان الامر في نفسه واحدا غير متعدد فما الطبيعة التي حصرت
قوابل العالم كلها هو الوجود الحق المتعين بتعين كلى يؤثر في تلك القوابل به ومن
الظاهر منها اى من الطبيعة هى جزئياتها التي هى وجود الحق المتعين بتعين كلى اولا
ثم تعينات شخصية وما رأينا ها نقصت بما ظهر منها من افرادها ولا زادت بعدم

ما ظهر منها من الافراد فانها حقيقة معقولة نسبتها الى ما ظهر منها نسبة الكلى
الى جزئياته لا نسبة الكل الى جزئه فلا ينتقص بظهور الجزئيات وافرازها عنها
ولا يزيد برجوع الجزئيات اليها كما ينتقص الكل بافراز الاجزاء عنه ويزيد برجوعها
اليه وكذلك وجود الحق لا ينقص لظهور المظاهر ولا يزيد برجوعها اليه فما الذى اى ليس
الذى ظهر من الطبيعة غيرها مطلقا بل هى التى ظهرت فى صورها لا غيرها كما ان الحق سبحانه ليس غير
المظاهر مطلقا بل هو الذى ظهر بصورها وما هى اى ليست الطبيعة عين ما ظهر منها مطلقا
كما ان الحق ليس عين المظاهر كذلك لاختلاف الصور اى صور ما ظهر منها بالحكم عليها اى على الطبيعة
وهى اى الطبيعة واحدة لا اختلاف فى حقيقتها وحكمها فلا يكون غيرها عين ما وقع فيه الاختلاف فهذا ا
الشيء بارد يابس فتحكم صورته على طبيعته بالبرودة واليبس وهذا الشيء الاخر حار يابس تحكم صورته على
طبيعته بالحرارة واليبس فجمع الحاكم وهو الصورة بين هذين الشيئين فى الحكم باليبس وابان
بينهما فى الحكم بغير ذلك اليبس يعنى الحرارة والبرودة فهاتان الصورتان وان
اتفقتا فى الحكم باليبس لكنهما اختلفا فى الحكم بالحرارة والبرودة فكل
منهما يحكم بخلاف ما يحكم به الاخر والجامع بين هذه الصور المختلفة الاحكام
هو الطبيعة التى لا اختلاف فيها من حيث ذاتها لا بل الجامع العين الواحدة هكذا فى
بعض النسخ ومعناه ظاهر وفى النسخة المقروة على الشيخ بل فى اكثر النسخ لا بل عين
الطبيعة اى العين الواحدة المعهودة التى ظهرت بصور الموجودات كلها بعد تعينها
بتعين كلى هى عين الطبيعة فما تجمعها الطبيعة تجمعها العين الواحدة فالجامع العين الواحدة فعالم
الطبيعة اى الطبيعة المطلقة وجزئياتها المقيدة والصور الطبيعة الجزئية التى سرت
الطبيعة فيها كلها صور لا عيانها الثابتة ظهرت فى مراة واحدة هى الوجود الحق فالصورة
مشهودة والمراة غير مشهودة كما هو شان المراة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة
وهى الوجود الحق ظهرت فى مرايا مختلفة هى تلك الاعيان الثابتة فتراءت بحسبها مختلفة

متعددة فما ثمة اي عند تعدد المراتب الا الحيرة للموحد المشاهد لتفرق النظر اي
لتفرق نظر شهوده فانه يقع تارة على صور كثيرة في مراة واحدة وتارة على صورة واحدة في
مرايا متعددة ولا يتمكن الامن التميز بين المراتب بل يجعلها في عين علمه بها بطريق
الذوق والوجدان فيتحير ويعترف بالعجز ويقول العجز عن درك الادراك ادراك و
اما من عرف ما قلناه من الفرق بين المرتبتين وميز بينهما بالعلم والعرفان كما
علمها بالذوق والوجدان لم يحر بفتح الحاء المهملة اي لم يقع في هذه الحيرة والكان فهنا
هذا العارف في مزيد علم وزيادة العلم توجب الحيرة كما يشعر به قوله عليه السلام رب زدني تحيرا فانه عليه السلام
اراد الزيادة في الحيرة المسببة عن العلم فقوله وان كان في مزيد علم شرطية وصلية
فليس اي المزيد في العلم مع عدم الحيرة الا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فيها
اي بالعين الثابتة التي للموجودات وتنوع استعداداتها يتنوع الحق سبحانه
تجلياته في المجلى العيني الخارجي الذي هو صورة العين الثابتة فيتنوع الاحكام عليه
اي على الحق سبحانه بحسب ما تقتضيه استعداداتها فيقبل الحق سبحانه كل حكم
تقتضيه العين الثابتة وما يحكم عليه اي على الحق سبحانه الا عين ما تجلى فيه ثم ما
حكم الا هذا ان شعرت فالحق خلق بهذا الوجه اي وجه ظهور وجود الحق في المرايا المختلفة
والمجالي المتعددة وتنوع الاحكام عليه بحسبها فاعتبروا اي كونوا عابرين من كثرتها
النسبية العارضة له باعتبار ظهوره في تلك المرايا والمجالي الى وحدته الحقيقية الذاتية
وليس اي الحق سبحانه خلقا بذلك الوجه المذكور اولا وهو كونه مراة للاعيان الخلقية
فالحق ليس خلقا حينئذ بل منزه من الصفات الخلقية محتجب بحجاب غيرته باق
في غيبه لا يشهد ولا يرى وكل ما يشهد ويرى فهو خلق فاذكروا اي كونوا ذاكرين له
غير ناسين لاحتجابه وراء الصور الخلقية من يدر اي من يعرف ما قلت من الوجهين
لم تخذل بناء على الفاعل او المفعول اي لم تزغ ولم تغفل عن شهود الحق الواحد سبحانه

فی مراتب الکثرۃ بصیرتہ ولیس یدریہ ای لیس یدری ما قلت من الوجهین الامن لہ بصر نافذ فی بواطن الاشیاء غیر محتمل علی ظواهرها جمعا ای الحکم بالجمع والوحدۃ فی مرتبۃ وفرقا ای احکم بالفرق والکثرۃ فی مرتبۃ فان العین واحدۃ فی حد ذاتها وهی ای العین الواحدۃ الکثیرۃ بحسب تجلیاته بشئونها وصفاتها لا تبقی عند ظهورها بالوحدۃ شیئا من صور الکثرۃ بل ینفیه ویفنیه و لا تذر عند تجلیها فی الکثرۃ شیئا من صور الکثرۃ الا وهی بذاتها تتجلی فیه اعلم ان للحق سبحانه علوا ذاتیا فی مرتبۃ البطون والجمع حیث کان الله ولم یکن معہ شئ فانہ لا شئ هناک حتی یکون علوہ بالنسبۃ الیه علوا ذاتیا فی مرتبۃ الظهور والفرق وباعتبار اتحاد الظاهر والمظهر فانہ لا شئ سواہ هناک ایضا ولا شک ان لہ بهذا الاعتبار کمالا یستغرق بہ جمیع الصفات الوجودیۃ والنسب العدمیۃ التی یکون للمظاهر کلها وکان الشیخ بعد ما صرح بقبولہ ای قبول وجود الحق کل حکم حکمت بہ المظاهر والمجالی الی هذا العلو اشار حیث قال فالعلی لنفسه هو الذی یکون لہ الکمال الذی یستغرق بہ جمیع الامور الوجودیۃ ای الصفات الحقیقیۃ الموجودۃ والنسب ای الصفات العدمیۃ ای المعدومۃ فی ذاتها سواء کانت اضافیۃ اوسلبیۃ ویستوعبها بحیث لا یمکن ان یفوتہ نعت منها ای من تلک الامور و النسب وسواء کانت تلک الامور والنسب محمودۃ عرفا وعقلا وشرعا او مذمومۃ عرفا وعقلا وشرعا اراد رضی سواء کانت محمودۃ عرفا او مذمومۃ وسواء کانت محمودۃ عقلا او مذمومۃ عقلا وسواء کانت محمودۃ شرعا او مذمومۃ شرعا لکنہ جمعها رعایۃ للاختصار وانما صحت اضافۃ المذام الیہ تعالی لان اضافتها الیہ اکسیر ینقلب بہ النقصان کمالا والمذمۃ محمدۃ فالمضاف الیہ تعالی انما هو ذوات المذام مجردۃ عن صفۃ المذمۃ بل متلبسۃ بصفۃ المحمدۃ وبیان

ذلك ان كل موجود هو صورة حقيقة مخصوصة ومظهر اسم خاص من الاسماء الالهية يكون ظهور احكام حقيقة واثار الاسم الظاهر فيه محمدة وكمالا له وان كان بالنسبة الى من لايلائمه مذمة ونقصانا وعدم ظهورها والخلل فيه بالعكس كالهداية للانبياء والاولياء الكاملين والاضلال للشياطين فكل منهما كمال نسبى بالنسبة الى ما خلق له لا الى ما يقابله اويضاده فمنشأ المذمة انما هو خصوصية المحل الذى يقتضى عدم الملائمة فمن لايكون له خصوصية الاقتضاء بل يكون بذاته مستغنيا عن الكل وبحسب شروطه مقتضيا للكل يكون كل فى محله مقتضى حكمته ودليل قدرته وفضل حيطته واية كماله مع فرط نزاهة جلاله ولا يتصور فيه عدم الملائمة اصلا فلا يتطرق اليه مذمة بل صاحب كمال الحيطة واستيعاب الوجود لو لم يوصف به مظهر من مظاهره كان قادحا فى سعة احاطته وكمال استيعابه وليس ذلك العلو الذاتى والكمال المستغرق الا لمسمى الاسم الله خاصة يعنى الذات البحت الوجود المطلق فان الاسم الله كما يطلق على مرتبة الالهية كذلك يطلق على الذات البحت والوجود المطلق ولا شك ان هذا الاستغراق للمطلق لا المقيد بمرتبة الالهية واما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له اى مسمى الله من المجالى المتميزة عنه بالوجود الخارجى اوصورة اسمية حاصلة فيه يتعين به الذات تعين الهيولى بالصورة ولكن تعينا عقليا لا خارجيا فان كان اى غير مسمى الله مجلى له فيقع التفاضل لابد من ذلك اى من وقوع التفاضل بين مجلى ومجلى بحسب ظهوره فى بعض المجالى بجميع الاسماء كالانسان الكامل وفى بعضها ببعضها وما يظهر فيه ببعضها ايضا يقع فيه التفاضل وان كان اى غير مسمى الله صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتى المستغرق لجميع الكمالات الالهية لانها اى تلك الصورة عين ما ظهرت تلك الصورة فيه بحسب الوجود والتحقق

محبة وغابوا عما سوی الحق حتی عن انفسهم وثانیا من کمل الانبیاء فی ابراهیم علیه السلام
حیث غلب علیه محبة الحق حتی تبرأ عن ابیه فی الحق وعن قومه وتصدی للذبح
ابنه فی سبیل الله وخرج عن جمیع ماله مع کثرته المشهورة لله سبحانه وانما قرنها
بالحکمة القدوسیة لانه وجب ان یذکر بعد الصفات التنزیهیة السلبیة احکام
الصفات الثبوتیة ومراتبها واول مظهرها الانسانیة لتکمیل مرتبة المعرفة بالذات
فان السلوب لا یفید معرفة تامة اصلا وکان الخلیل علیه السلام اول مرآة
ظهرت بها احکام الصفات الالهیة الثبوتیة واول من حاز التخلق بها فله اولیة
الظهور بالصفات الالهیة الثبوتیة بمعنی انه بحقیقته کسا الذات بالصفات و
لهذه المناسبة ورد فی الصحیح ان اول من یکسی یوم القیمة من الخلق ابراهیم علیه
السلام لانه الجزاء الوفاق وانما سمی الخلیل یعنی ابراهیم علیه السلام خلیلا لتخلله
وحصره جمیع ما اتصفت به الذات الالهیة والمراد بتخلله الصفات الالهیة وحصره
ایاها دخوله فی حضراتها وقیامه بمظهریاتها واستیعابه ایاها بحیث لا یشذ شیئ منها
بشرط ان تکون ظهور تلک الصفات فیه علی وجه یکون جهة الاطلاق والحقیة
فیها غالبة علی جهة التقیید والخلقیة واستشهد لما ذکره من التخلل علی وجه
الاستیعاب فی وجه التسمیة بما قال الشاعر قد تخللت مسلک الروح منی ای تخللت
من حیث محبتک جمیع مسالک روحی من القوی والاعضاء بحیث لم یبق شیئ
منها لم یصل الیه وبه ای بسبب هذا التخلل سمی الخلیل کائنا من کان خلیلا ثم لما
کان لمکان التخلل المذکور فی وجه التسمیة امرا معقولا مثله فی صورة محسوسة ولم
یکتف بالتمثیل العقلی المفهوم من البیت المستشهد به توضیحا للطالبین فقال کما یتخلل
اللون الذی هو عرض المتلون الذی هو جوهر یحل فیه ذلک العرض حلول السریان
فیکون ای یوجد العرض بحیث یوجد جوهره الذی هو قائم به حال فیه فلا یخلو

جزء من جزء الجوهر من العرض فيستغرق العرض جميع اجزائه ما هو اى ليس ذلك التخلل المماثل لتخلل
اللون المتلون كالمكان والمتمكن اى كالتخلل الواقع بين المكان والمتمكن بان يكون بين
سطحيهما تماس من غير امتزاج واستيعاب وانما نفى الشيخ مماثلة تخلل العبد
وجود الحق وصفاته عن تداخل المتمكن المكان مع ان الحق سبحانه كما انه منزه عن
ان يكون بذاته وصفاته ظرفا للشيء او مظروفا له كذلك منزه عن ان يحل شيئا
او يحله شيء حلول السريان لان المقصود من هذا التمثيل تصوير كمال الاحاطة والاستيعاب
وهو فى الصورة الاولى لا الثانية او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم اى صورته الوجودية
الروحانية او الجسمانية الدنيوية او الاخروية وفى بعض النسخ ولتخلل الحق بالواو
فالواو بناء على انه عليه السلام جامع بين التخللين ا وبناء على ان احدهما يكفى فى
وجه التسمية وكل حكم عطف على قوله وجود صورة ابراهيم اى ولتخلله كل حكم واثر
يصح ظهوره وانتشاؤه من ذلك اى من وجود صورته فى اى موطن كان وذلك
بان يتصف سبحانه بذلك الحكم والاثر فى ذلك الموطن وانما قيد الحكم بالصحة وما
ذكره مطلقا فان لكل حكم يتصف به العبد ويتخلله الحق سبحانه موطنا باعتبار خصوصيات
الصور الوجودية يظهر ذلك الحكم به اى بهذا الموطن فالباء للسببية او بمعنى فى
لا يتعداه الى موطن اخر فلا يتخلل فى موطن كل صورة كل الاحكام بل كل حكم يصح
ظهوره فى ذلك الموطن كالاحكام المذمومة مثلا فان موطن ظهورها انما هى النشاة الدنيوية
لا يتعداها الى موطن النشاة الروحانية ولا الى موطن النشاة الاخروية ففى هذين
الموطنين لا يتخلل الحق سبحانه تلك الاحكام المذمومة فانها لا يتعدى موطن
النشاة الجسمانية الدنيوية اليهما ثم نور رضى الله عنه تخلل الحق بوجود العبد و
اتصافه بصفاته بقوله الا ترى ان الحق يظهر من حيث تعينه وتقيده بالظهور فى عين
العبد بصفات المحدثات يعنى الصفات التى لا يصح ظهوره سبحانه بها الا فى

هذه النشأة الدنيوية واخبر بذلك الظهور عن نفسه كما قال سبحانه الله
يستهزئ بهم ومكر الله ومرضت فلم تعدني بصفات النقص وبصفات الذم و
لكن يكون ذلك النقص والذم بالنسبة الى غيره لا اليه سبحانه كما سبق تقريره
ذلك ونور تخلل العبد وجود الحق بقوله الا ترى المخلوق يعني الانسان الكامل يظهر
بصفات الحق من اولها الى آخرها تخلقا وتحققا سوى الوجوب الذاتي فانه لا قدم
للحادث فيه وكلها اي كل صفات الحق حق اي ثابت للحق سبحانه باعتبار تعين
وجوده بها ولما كان المفهوم من اول الفص الى ههنا ان العبد يتخلل تارة صفات
الحق سبحانه والحق يتخلل تارة صفات العبد فلكل منهما صفات تغاير صفات
الآخر اراد ان ينبه على ان صفات العبد ايضا راجعة الى الحق فانه بعض من صوره وشؤونه
وكلها حق له اي للمخلوق الذي هو الانسان الكامل كما هي اي صفات المحدثات
حق ثابت للحق وصفات بعض من صفاته فاشار اولا الى رجوع المحامد اليه بقوله تعالى
الحمد لله اي الحمد الشامل لكل حامدية ومحمودية ملك لله تعالى مختص به لا
يتجاوز الى غيره فرجعت اليه سبحانه عواقب الثناء انتهاء وان كان متعلقا بغيره
ابتداء من كل حامد ومحمود واشار ثانيا الى رجوع المحامد والمذام كلها اليه بقوله
سبحانه واليه يرجع الامر كله فعم اي هذا القول منه تعالى او الامر الراجع اليه
المفهوم من هذا القول ما ذم من الامور وما حمد منها وما ثمة اي في الواقع
الا امر محمود او مذموم فلا يكون امر في الواقع الا ويرجع اليه ثم انه رحمه كما ذكر
النكتتين المذكورتين في وجه تسمية الخليل خليلا اراد ان يشير الى ان احدهما نتيجة
قرب الفرائض والاخرى نتيجة قرب النوافل فقال اعلم انه ما تخلل شيء شيئا الا كان الشيء
المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اسم في متخلل اسم مفعول فالمتخلل
اسم فاعل محجوب اي مستور بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر و

اسم الفاعل هو الباطن المستور وهو اي الباطن غذاؤه اي الظاهر لاختفائه كالغذاء
في الظاهر ويقوي الظاهر به ثم اورد مثالاً محسوساً للتوضيح فقال كالماء يتخلل الصوفة
فتربوا اي تزداد الصوفة به اي بالماء وتتسع اي تمتد في الاطراف فان كان الحق
هو الظاهر في نظر العبد المتجلي له بان يراه ظاهرا بالفعل والتاثير ويرى الاحكام والاثار
مستندة اليه لا الى نفسه فالخلق يعني ذلك العبد المتجلي له مستور فيه غير ظاهر
بالفعل والتاثير لا يستند اليه الاحكام والاثار في نظره الا بكونه آلة للحق الظاهر فيكون
الخلق يعني ذلك العبد المتجلي له جميع اسماء الحق وصفاته من سمعه وبصره و
جميع نسبه من الارادة والقدرة وغيرهما وادراكاته يعني علمه المتعدد بتعدد
تعلقاته وهذه نتيجة قرب الفرائض وان كان الخلق يعني العبد المتجلي له هو الظاهر بذلك
الاستناد فالحق مستور باطن فيه لا يستند اليه شيء في نظره الا بالآلية فالحق
سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه وجوارحه وهذه نتيجة قرب النوافل
كما ورد في الخبر الصحيح من انه صلى الله عليه وسلم قال اشارة الى قرب الفرائض
ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله واشار الى يده
ومن انه صلى الله عليه وسلم قال حكاية عن الله سبحانه اشارة الى قرب النوافل
لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل الحديث ثم ان الذات الالهية لو تعرت اي تجردت
عن هذه النسب المسماة بالاسماء والصفات اللاحقة للذات بقياسها الى اعيان
العالم واستعداداتها لم تكن الها فان الالهية عبارة عن مرتبة احدية جمع هذه
النسب التي هي الاسماء والصفات فلو لم تعتبر هذه النسب لم يبق الا الذات
الالهية التي لا يشار اليها بوجه من الوجوه وانتفت مرتبتها التي هي الالهية و
هذه النسب احدثتها اعياننا فانه لا تحقق للنسبة الا بالمنتسبين فلكل منهما
دخل في تحققها وان لم يستقل وهذا هو المراد باحداثها والمراد بالاعيان اعم

من ان یکون ثابتة علمیة او موجودة عینیة فان بعض هذه النسب تلحق الذات بالنسبة الی اعیان الثابتة وبعضها یلحقها بالنسبة الی الاعیان الخارجیة فنحن جعلناه بما لوهیتنا الها ای جعلناه لعبودیتنا وکوننا محل تصرفه بحیث اتصف بالنسب الالهیة واطلاق لفظ المالوه علی العبد خلاف ما یقوله المفسرون من ان الاله بمعنی المالوه وهو المعبود وکانه رحمه الله لاحظ فی الاله معنی التاثیر و التصرف فیما سواه فلا جرم یکون اسم المفعول منه هو العبد والمفسرون لما لاحظوا فیه من استحقاق من سواه لعبادته وعبودیته لا یکون اسم المفعول منه عندهم الا المعبود فلا یعرف الحق سبحانه من حیث مرتبته الالهیة حتی نعرف نحن من حیث مرتبة عبودیتنا ومالوهیتنا ای عند عدم معرفته الی حین وجود معرفتنا انفسنا وینتفی عندها فحین تعرف نحن یعرف هو قال صلی الله علیه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو صلی الله علیه وسلم اعلم الخلق بالله فالامر علی ما هو اخبر عنه سبحانه وبعد ما عرفت هذا فان بعض الحکماء وابا حامد الغزالی ادعوا انه یعرف الله من غیر نظر فی العالم ای من غیر استدلال به علیه استدلالا بالمؤثر علی الاثر ومن غیر ملاحظة له سواء کان بالاستدلال او بغیره کما فی التصانیف وهذا غلط منهم لانه ان کان المراد الثانی فلا شک ان الالوهیة امر نسبی فلا یمکن تعقلها بدون المنتسبین الذین احدهما العالم وان کان المراد الاول فقیل وجه الغلط ان طریق اهل النظر اما الاستدلال بالاثر علی المؤثر او بالمؤثر علی الاثر ولا مؤثر للحق سبحانه لیستدل به علیه فانحصر طریق معرفته فی الاستدلال بالاثر علی المؤثر والاثر هو العالم فلا یعرف من غیر نظر فی العالم و نوقش فیه بان الکلام فی مرتبة الالوهیة لا فی الذات البحت ویمکن الاستدلال علی المرتبة بالمؤثر فیها الذی هو الذات البحت بان تعرف اولا الذات ثم بعض

الصفات كوجوب الوجود مثلا ويفرع عليه سائر الصفات كما فعلوا ذلك وعلى مجموع الذات والصفات والآثار واحدا بعد واحد كما صدرت بحسب الواقع فتعرف مرتبة الالوهية من غير استدلال بالعالم عليها وان كان لابد فيه من ملاحظة العالم ويمكن ان يجاب عنه بان معرفة الذات البحت يستدل بها على مرتبة الالوهية من غير نظر في العالم بالاستدلال عليها غير معلومة بل عدمها معلوم عند اهل النظر فالحكم بصحة معرفة تلك المرتبة من غير نظر في العالم يكون غلطا غير صحيح نعم يصح ذلك في طريق اهل الكشف ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم بالله عرفت الاشياء حين قيل له بم عرفت الله وكانه الى ذلك يشير الشيخ حيث يقول نعم نعرف من غير نظر في العالم ذات قديمة ازلية لكن لا يعرف انها اله حتى يعرف المالوه ويستدل به على الوهية فهو اى المالوه الدليل عليه اى على الاله من حيث هو اله ولذلك سمي عالما ماخوذا من العلامة التي هي الدليل ثم بعد هذا اى في ثاني الحال وفي بعض النسخ في ثاني حال بدون اللام اى بعد ان عرفت بمالوهيتك الاله توجهت اليه بكليتك تنفتح عين بصيرتك بنور الكشف ويعطيك هذا الكشف الواقع في مقام الجمع بعد الفرق ان الحق نفسه باعتبار صور تعيناته وتقيداته كان عين الدليل على نفسه باعتبار مرتبة اطلاقه فان كل تعين بالضرورة مسبوق بلا تعين وكذلك هو بخصوصياته التعينية عين الدليل على نسب الوهيته فان خصوص كل تعين يقتضي نسبة خاصة وصفة معينة وان العالم عطف على قوله وان الحق عطف تفسيري يعني ويعطيك الكشف ان العالم بجميع حقائقه الموجودة فيه ليس الا تجليه الوجودي بالفيض المقدس في صور اعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها اى وجود تلك الاعيان بدونه اى بدون ذلك التجلي الوجودي والاعيان الموجودة ليست الا صور تجلياته سبحانه فيها ولا فرق بينها وبين الحق الا بالتقييد والاطلاق والمقيد عين المطلق من وجه فهو سبحانه عين الدليل

علی نفسه وکذلك یعطیك الکشف انه یعنی العالم یتنوع انواعا مختلفة ویتصور بفتح الیاء ای یقبل صورا متباینة بحسب تنوعات حقایق هذه الاعیان الثابتة المتنوعة بحسب تنوعات نسب الالوهیة وبحسب تنوعات احوالها فهو سبحانه باعتبار تنوعات ظهوره فی صور العالم دلیل علی نسبة الوهیته کما کان من حیث نفس تجلیه فیها دلیلا علی نفسه اعلم ان الشهود فی هذا الکشف لیس الا الحق سبحانه بتجلیاته المختلفة المتنوعة بحسب اختلافات المجالی وتنوعات المرائی فیشهد وجود الحق الواحد بسبب انصباغه باحکام المجالی والمرائی متعددة متکثرة وهذا الشهود علی نوعین احدهما ان یشهد المشاهد الوجود الحق فی اعیان الموجودات الخارجیة وهی مظاهر للحق موجودة فی اعیانها ظهر الحق بها وفیها بحسبها نحوا من الظهور وضربا من التجلی وثانیهما ان یشهد المشاهد الوجود الحق فی مجالی الاعیان الثابتة ومرائیها وهی غیر موجودة فی اعیانها بل هی علی عدمها الاصلی ووجودها العلمی ظهر الوجود الحق بها مختلف الصور فعلی هذا یکون المراد بوجودها فی قوله یستحیل وجودها بدونه ظهور احکامها وآثارها فی وجود الحق لا وجودها فی نفسها فانها ما شمت رائحة الوجود فی کشف هذا المشاهد و هذا الکشف کما نبهنا اولا انما یحصل لنا بعد العلم به سبحانه منا انه اله لنا مؤثر فینا باسمائه الوجودیة ونحن عبید له متأثرون عن تلك الاسماء محتاجون الیها وجودا وبقاء فانا لولم نعلم بالالوهیة کیف یتیسر لنا التوجه الیه بالکلیة المفضی الی ذلك الکشف والاطلاع ثم یاتی بعد هذا لکشف الکشف الآخر وهو کشف مقام الفرق بعد الجمع ویسمی جمع الجمع باعتبار انه یجمع الجمع مع الفرق فیظهر ذلك صورنا فیه ای فی الحق سبحانه ومرآة وجوده فیظهر بعضنا لبعض فی مرآة الوجود الحق فیعرف بعضنا بعضا ویتمیز ای یفترق بعضنا عن بعض بحیث یقع بینهما رابطة معرفة علی طبق التعارف والتناکر الواقعین فی عالم الارواح موافقین لما کان فی

استعداداتنا فى الحضرة العلمية واذا عرف بعضنا بعضًا سواء كانت هذه المعرفة
فى مقام الفرق قبل الجمع او بعده فمنا من يعرف ان فى مراٰة الوجود الحق وقعت هذه
المعرفة لنا بنا اى لبعضنا ببعض وهؤلاء هم ارباب الكشف الثانى الذى هو مقام
الفرق بعد الجمع ومشهودهم صور الاعيان الثابتة وامثلتها فى مراٰة الوجود الجمع
من غير انتقالها من العلم الى العين ولكن اثرت فى مراٰة الوجود الحق من حيث
قبولها وصلاحيتها الاٰثار تلك الاعيان صورا وامثلة بحسبها الجاهل موجودات
عينية ومنا من يجهل تلك الحضرة التى وقعت فيها هذه المعرفة المتعلقة
بنا بان يعرف بعضنا بعضا وهى حضرة الوجود الحق التى هى كالمراٰة لنا فهم يرون صور
الفرق ويعرفونها متميزا بعضها عن بعض ولكن لا يعرفون انها ظهرت فى مراٰة وجود
الحق وهؤلاء هم المحجوبون الجاهلون بالامر على ما هو عليه ولهذا استعاذ رحمه
الله عن حالهم فقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وبالكشفين معًا اى بمقتضى
كل واحد من هذين الكشفين على انفراده فمعنى المعية اشتراكهما فى هذا
الحكم لا عدم استقلال واحد واحد منهما اما يحكم الحق تعم علينا الا بنا لا بل
نحن نحكم علينا بنا اما بالكشف الاول فلانا فيه تجليات الوجود الحق المتعين بمقتضيات
اعياننا الثابتة فالحكم علينا بالوجود وتوابعه هو الحق سبحانه بتلك التجليات لكن
كما تقتضيه اعياننا فلا يحكم علينا الا بنا بل هذا الحكم ايضا مما نطلبه بلسان
استعداداتنا فتى لم نحكم عليه تعالى باجراء الاحكام علينا لم يجرها علينا فبالحقيقة
نحن نحكم علينا بنا واما بالكشف الثانى فلانا فيه صور اعيان ظهرنا فى مراٰة
الوجود الحق ولا تظهر بنا هذه المراٰة الا كما تقتضيه اعياننا فهو لا يحكم علينا بالظهور
احكامه الا بنا بل نحن نطلب منه بلسان استعداداتنا ان يحكم علينا بهذا الحكم
فبالحقيقة نحن نحكم علينا بنا ولكن هذا الحكم فى هاتين الصورتين لا يكون

الا فیه ای فی الحق ومرآة وجوده المطلق فانا ما لم نظهر فیه لم نوجد وما لم نوجد
لم یجر علینا احکامنا واحوالنا ولذلک قال تعالی فلله الحجة البالغة یعنی علی المحجوبین
الذین لم تنکشف لهم حقیقة الامر علی ما هو علیه اذ قالوا یوم القیمة للحق تعالی لم
فعلت بنا کذا وکذا او اجریت علینا اعمالا مخصوصة ادتنا الی هذه الشدائد وذکروا
امورا مما لا یوافق اغراضهم فیکشف لهم علی البناء للمفعول او الفاعل وارجاع الضمیر
الی الحق عن ساق ای عن امر شدید شاق وهو ان ذلک من مقتضیات اعیانهم
علی خلاف ما توهموه وهو ای الساق هو الامر الذی کشفه العارفون ای علموه
ظاهرا مکشوفا ههنا ای فی الدنیا فیرون ای المحجوبین ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه
حال الحجاب انه فعله بهم مما لا یوافق اغراضهم ویرون ان ذلک ای ما ادعوه انه
فعله بهم منتشیء منهم ای من اعیانهم الثابتة واستعداداتهم الغیبیة الازلیة
وقابلیاتها الوجودیة الابدیة فانه ما فعل بهم الا کما علمهم وما علمهم الا علی ما
هم علیه فی حال ثبوت اعیانهم فتندحض حجتهم ای تبطل حجة المحجوبین علی
الله تعم وتبقی الحجة لله تعالی البالغة علیهم فان قلت اذا کان عین الممکن قابلا للشیء
ونقیضه لکان فائدة قوله فلو شاء لهداکم اجمعین ظاهرة وهی ان ترجیح احد
النقیضین انما هو بمشیة الحق واختیاره وان کان نسبتهما الی عین الممکن
واحدة واما اذا کان عین الممکن یقتضی قبول احد النقیضین دون الاخر ولا یمکن
ان یتخلف منه مقتضاه فما فائدة قوله فلو شاء لهداکم اجمعین ای بالمعنی المستفاد
منه قلنا قوله لو شاء لو فیه حرف امتناع لامتناع ای یدل علی امتناع التالی لامتناع
المقدم ففائدة الآیة امتناع هدایة الکل لامتناع تعلق مشیته سبحانه بها وانما
امتنع تعلق مشیة الله تعالی بها لان الاعیان متفاوتة الاستعداد بعضها قابلة للهدایة
وبعضها غیر قابلة لها وعلمه سبحانه تابع للاعیان لا یتعلق بها الا علی ما هی علیه

فى انفسها ومشيته تابعة للعلم فما شاء الا ما هو الامر عليه فكل عين اقتضت
الهداية تعلقت مشيته بهدايتها وكل عين ما اقتضتها لم يتعلق مشيته
بهدايتها ولا يمكن خلاف ذلك فى نفس الامر وان جوزه العقل كما اشار اليه
بقوله ولكن عين الممكن قابل للشئ ونقيضه فى حكم دليل العقل وذلك لان العقل
قاصر عن ادراك ما هو الامر عليه فى نفسه واى الحكمين المعقولين الذين جوزهما
العقل وقع فلا محالة ذلك الحكم هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته فى المرتبة
العلمية ومعنى قوله لهداكم لبين لكم الامر على ما هو عليه فى نفسه فيصير
معنى الآية امتناع بيان الامر على ما هو عليه لكل احد لامتناع تعلق مشيته سبحانه
ثم بين رحمه الله امتناع تعلق مشيته تعالى ببيان الامر لكل احد بقوله وما
كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك الامر فى نفسه على ما هو عليه لان
عين بعض الممكنات لا يقتضى ذلك الفتح فلا يتعلق المشية به فلا ينفتح عين بصيرته
فلا يدرك الامر على ما هو عليه فمنهم العالم الذى يقتضى عينه ان يتعلق المشية
ببيان الامر له ومنهم الجاهل الذى لا يقتضى عينه ذلك ثم ذكر رحمه الله نتيجة هذه
المقدمات بقوله فما شاء اى من الازل الى الآن هداية الجميع فما هداكم اجمعين
ولا يشاء اى من الازل الى الابد ايضا هداية الجميع فلا يهديهم اجمعين ابدا
وكذلك اى مثل قوله لو شاء قوله ان يشاء المختص بزمان الاستقبال فى قوله تعالى
ان يشأ يذهبكم وامثاله فى افادة امتناع امر لامتناع المشية فهل يشاء اى هل تعلق
مشيته المستفادة من قوله ان يشاء لما افاد امتناع تعلقها به هذا ما لا يكون
اى هذا الامر لا يكون ابد الآن مقتضى الاعيان لا تتبدل فمشيته احدية التعلق
لا يتعلق الا باحد النقيضين وبين ذلك بقوله وهى نسبة اى وذلك لان المشية
نسبة تابعة للعلم لا تتعلق الا بما يقتضى العلم تعلقها به والعلم نسبة تابعة للمعلوم

لا یتعلق به الا علی ما هو علیه فی نفسه والمعلوم انت واحوالك وانت لم تتغیر عما
کنت علیه فی حال ثبوتك ولما کان للمتوهم ان یتوهم ههنا ان للعلم تاثیرا فی المعلوم
فیمکن ان تستند مقتضیات الاعیان الی العلم بها لا الی انفسها دفعه بما یتفرع علی
تبعیته للمعلوم اعنی قوله فلیس للعلم اثر فی المعلوم بل للمعلوم اثر فی العلم وفی
بعض النسخ فی العالم والاول انسب فیعطیه ای اثر المعلوم فی العلم ان یعطیه من
نفسه ما هو علیه فی عینه فیجعله مطابقا تابعا له فی هیئة التطابق ولما کان
المفهوم المتبادر من قوله فلو شاء لهداکم اجمعین تساوی نسبتی الهدایة وعدمها
الی جمیع المخاطبین وترجیح احد الجانبین بمحض مشیته سبحانه لامتناع تعلق المشیة بهدایة
الجمیع کما ذکره رحمه اعتذر بقوله وانما ورد الخطاب الالهی بحسب ما تواطأ ای
توافق علیه المخاطبون المحجوبون المقیدون بطور العقل وبحسب ما اعطاه النظر
العقلی ما ورد ذلك الخطاب بحسب معناه الظاهر ومفهومه المتبادر علی طبق
ما یعطیه الکشف لعدم وفاء استعداد ات الکل بذلك ولذلك کثر المؤمنون
المصدقون بما هو الظاهر المتبادر من الخطابات الالهیة وقل العارفون اصحاب
الکشوف الفائزون بادراك المراد منها علی ما هو علیه وما منا الا له مقام معلوم
مرتبة معینة فی علم الله تعالی لا یتعداها ولا یتجاوز عنها فمن کان مقامه مضیق
العقل یبقی ابدا محبوسا فیه ومن کان مقامه متسع الکشف یترقی دائما فی
مدارجه ومراقیه وهو ای المقام المعلوم ما کنت ای مقام کنت متلبسا به فی
حال ثبوتك فی الحضرة العلمیة ثم ظهرت متلبسا به فی وجودك العینی الخارجی
مطابقا لما فی الحضرة العلمیة وهذا ای ظهورك فی وجودك بما کنت به فی ثبوتك انما
یصح ان ثبت ان لك وجودا علی ان یکون وجود الحق سبحانه مرآة للاعیان والظاهر
فیها الاعیان فان ثبت ان الوجود للحق لا لك بان یکون الاعیان مرائی وجود الحق فیکون

الظاهر هو وجود الحق لا الاعيان التي هي كالمرائي له فالحكم بخصوصيات الاحكام والآثار لك اى الحاكم
بها على وجودك انت من حيث عينك الثابتة فانت الحاكم بلا شك لكن في وجود الحق وعليه بها فقد اخذ
الحق تعالى منك علمه بك اى ثبت عندك انك الموجود بالوجود الفائض بان يكون وجود الحق مرآة للاعيان
كما سبق ويكون محكوما عليه بخصوصيات الاحكام والآثار فالحكم ايضا لك اى الحاكم بها على وجودك انت
من حيث عينك الثابتة بلا شك فالحكم في الصورتين لك تارة على وجود الحق وتارة على وجودك فان كان الحاكم
الحق واعتبر كونه حاكما فليس له سبحانه الا افاضة الوجود عليك وعلى احوالك لا ايجاد حكم واثر
لا يقتضيه عينك والحكم بخصوصية كل حكم واثر لك من حيث عينك الثابتة لا للحق فانه
حكم للمطلق بخصوصيات الاحكام عليك في وجودك العيني لا عليه الا من حيث ظهوره فيك
واتحاده بك فلا تحمد في المحامد الا نفسك لانك المحمود ولا تذم في المذام ايضا الا نفسك فان كل ما يصدر منك من
المحامد والمذام انما هو مما يقتضيه عينك وتطلب من الحق سبحانه افاضة الوجود عليها فكل المحامد و
المذام راجعة اليك وما يبقى للحق سبحانه الا حمد افاضة الوجود على عينك الثابتة وعلى احوال عينك
لان ذلك اى افاضة الوجود له اى للحق سبحانه لا لك لان ما لا وجود له في حد ذاته
كيف يفيض الوجود على غيره فانت غذاؤه بالاحكام حين اختفيت فيه واعطيته
احكامك وذلك اذا كان الوجود المشهود هو الحق سبحانه والاعيان مرايا له و
هو غذاؤك بالوجود حين اختفى بوجوده فيك اختفاء الغذاء في المغتذي واعطاك
احكامه وذلك اذا كان الموجود هو الاعيان ووجود الحق مرآة لها فتعين عليه ما تعين
عليك فكما انت غذاء له فهو ايضا غذاؤك وكما انك تحكم عليه فهو ايضا يحكم عليك
فالامر تارة صادر منه ايجادا وايجابا متوجها اليك وتارة صادر منك بلسان
الحال والقول والفعل متوجه اليه ولما اثبت المشاركة بين الحق سبحانه وبين
العبد اراد ان يبين ما به يمتاز عنه فقال غير انك تسمى مكلفا اسم مفعول لتكليفه
اياك ولكنه ما كلفك الا بما قلت له كلفني بحالك وبما انت عليه يعني ما كلفك

الحق سبحانه الا بما قلت له بلسان حالك وبلسان ما انت عليه من الاستعداد کلفته
به فبالحقيقة ما كلفك الا نفسك فالجار والمجرور فی قوله بحالك وقوله بما انت متعلق
بالقول لا بالتكليف ولا يسمى هو سبحانه مكلفا اسم مفعول بل هذا الاسم مختص بك
شعر فيحمدنی باضافة الوجود علیّ وباظهار كمالاتی بها اولا وبالثناء علیّ بكلامه حين
يثنی على عباده على اختلاف درجاتهم ثانيا وبالسنة عباده ثالثا واحمده بجميع
السنتی القولية والحالية والفعلية ويعبدنی ای يطيعنی فيما اطلب منه بلسان حالی و
استعدادی من الوجود وتوابعه واعبده شكر العباده لی وعبادتی له فی الظاهر
اقامة حدوده وحقوقه واوامره ونواهيه وفی الباطن قبول تجلياته الذاتية
والاسمائية وكان اطلاق العبادة على الحق سبحانه بناء على المشاكلة والا فالشيخ
كما يعلم من مؤلفاته من الادباء المتمكنين لا المغلوبين ففی حال ای حال تجليه
علیّ فی المراتب الالهية اقربه وفی حال ای حال تجليه فی الاعيان الكونية اجحده وانكره لاتصافها
بما ينافی المرتبة الالهية وكان هذا بلسان حال المحجوبين والا فصاحب الشهود يراه
فی كل شیء ويقربه فيعرفنی فی جميع المواطن وانكره ای لا اعرفه فی بعضها النكرة
ضد المعرفة وقد نكرت الرجل بالكسر نكرا ونكورا وانكرته واستنكرته كله بمعنی
فقوله انكره اما بفتح الكاف من النكور او بكسرها من الانكار بمعنالا لا بمعنی الجحود وفی
بعضها ای لا اعرفه وبعدما انكره اعرفه برفع الحجب فاشهده شهودا عيانيا فی
المجالی التفصيلية فانی ای من اين يتصف بالغنی مطلقا وانا اساعده واسعده
ای انصره واعينه فی ظهور كماله الاسمائی فثبوت الغنی له انما هو باعتبار الكمال
الذاتی لا مطلقا لان الاسعاد والمساعدة للحق اوجدنی فاعلمه فی نفسی وهو اشارة
الی مرتبة الكمال فاوجده بعدما اعلمه فی نفوس الطالبين واسرار المريدين
صورة مطابقة لما هو عليه فی العين وذلك اشارة الی مرتبة التكميل ولا يبعد

ان يقال معنى اوجده احبابه متمثلا بين عينى فى العبادة وبذلك جاء الحديث
النبوى اعنى قوله اعبد الله كانك تراه قال الشيخ كانك اشارة الى موطن الخيال
وفى بعض النسخ كذلك الحق بالكاف اى كما اسعدته واسعده اوجدنى الحق
سبحانه فاعلمه واوجدته بهذا اى بالمعنى المذكور وهو ان الحق سبحانه انما اوجدنى
لاسعده فى ظهور الكمال الاسمائى الذى ثمرته العلم والمعرفة جاء الحديث القدسى
المشهور مفصحا لنا على غاية ايجاده ايانا وهو كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق لاعرف ويحقق فى مقصده الذى هو هذه الغاية وهى معرفته سبحانه
والعلم به ولما كان للخليل عليه الصلوة والسلام هذه المرتبة التى بها سمى خليلا
وهى تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية تخلل الرزق ذات المرزوقين
بحيث لا يبقى فيه شئ الا تخلله لذلك اى لكونه صاحب تلك المرتبة سن القرى
الذى من لوازم ايصال الرزق الى المرزوقين وجعله اى الخليل ابن مسرة الجبلى
وهو كما قال الشيخ رحمه الله فى الفتوحات من اكبر اهل الطريق علما وحالا وكشفا
مع ميكائيل للارزاق اى لايصال الارزاق الى المرزوقين قال الشارح الجندى
رحمه الله الحملة الثمانية للعرش يوم الفصل والجزاء المذكورون فى قوله تعالى و
يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اربعة منهم الملائكة واختلف فيهم وفى
الانبياء الذين معهم بعض فجعل ابن مسرة ابراهيم مع ميكائيل عليه السلام ملك الارزاق
وبالارزاق يكون تغذى المرزوقين فاذا تخلل الرزق الذى هو الغذاء للمرزوق ذات المرزوق
بحيث لا يبقى فيه شئ فى المرزوق شئ من الاجزاء الا تخلله الرزق فان الغذاء بسبب
هذا التخلل المستوعب يسرى فى جميع اجزاء المتغذى كلها وما هنالك اى فى
الجناب الالهى اجزاء لتنزهه وتنزهه وتقدسه عن التركيب فلا بد ان يتخلل
الخليل عليه السلام جميع المقامات الالهية والمراتب الربانية المعبر عنها بالاسماء

فانها لذلك الجناب بمنزلة الاجزاء للمغتذى فيظهر منصوب معطوف على يتخلل
اى لابد ان يتخلل الخليل جميع المقامات والاسماء فيظهر بها اى بتلك المقامات و
الاسماء التى تخللها الخليل واتصف بها ذاته جل وعلا فى مظهرية الخليل وجواب
لما قوله اما قوله لذلك من القرى وهو تاكيد لعلية مدخول لما للجواب وجوابه قوله فلابد ان يتخلل
بها فنحن معشر المتخللين جميع المقامات والاسماء الالهية تخلل المرزوق اجزاء المرزوق ومظاهر له سبحانه
ظهرت فينا ذاته متلبسة بتلك الاسماء والمقامات كما ثبتت وتحققت دلتنا الكشفية الوجدانية الالهية
على ما قلنا ونحن باعتبار اعياننا الوجودية العينية مظاهر لنا ايضا باعتبار اعياننا الثابتة
فان مظهريتنا الذات الالهية واسمائها انما هى بواسطة مظهريتنا
لاعياننا الثابتة فان الذات الالهية انما تجلت اولا بصور اعياننا الثابتة ثم بواسطتها
بصور اعياننا الخارجية وليس له مظهر كامل تام المضاهاة مع الظاهر فيه سوى
كونى اى الكون الجامع الذى هو باعتبار جمعية حقيقة آدم وباعتبار تفصيله
حقيقة العالم وانما اضافه الى نفسه لانه تمام حقيقة الكلية فنحن من حيث
اعياننا الموجودة فى العين مظاهر له اى للحق سبحانه كنحن من هذه الحيثية متلبس
بنا من حيث اعياننا الثابتة بالمظهرية فكما نحن من هذه الحيثية مظاهر لاعياننا
الثابتة كذلك نحن من هذه الحيثية مظاهر لوجود الحق سبحانه ويمكن ان
يتكلف ويقال كلمة بنا فى الاصل ممدودة خففت لضرورة الشعر كالاناء فى
البيت الاخير والمراد به المظهر فان المظهر للظاهر مثل بناء يسكن فيه فقوله نحن
مبتدا وبناء خبره والكاف فى قوله كنحن لافادة تشبيه الحق تعالى باعياننا الثابتة
فى كون ذواتنا الخارجية مظاهر لكل واحد منهما يعنى نحن باعياننا الموجودة فى
العين للحق سبحانه بنا اى مظهر كما لاعياننا الثابتة فى العلم فكما ان اعياننا الثابتة
ظاهرة فى اعياننا الموجودة فكذلك الحق سبحانه ظاهر فينا هذا الوجه و

ان لم يخل عن تكلف لكنه يدفع عيب الايطاء عن القافية وعدم المناسبة بين قوله نحن
له ونحن بنا فان المناسب ان يقال فنحن به او نحن لنا او كنحن بنا كما وقع فى بعض النسخ
وكانه تغير من بعض المتصرفين لتحصيل تلك المناسبة فلى وجهان اى جهتان و
حيثيتان هو وانا اى احدهما هويته الغيبية المطلقة وثانيهما انانيتى العينية
الشخصية اللاحقة اياها فمن الوجه الاول انانيتى مستهلكة فى هويته من غير
امتياز بيننا فلا ربوبية ولا عبودية ومن الوجه الثانى يحصل الامتياز ويظهر الربوبية
والعبودية وليس له انا بانا اى ليس له سبحانه انانية تقيده وتخرجه عن الاطلاق
بسبب تقيده بانانيتى المقيدة الشخصية ولكن فى اى فى انانيتى مظهره اى ظهوره
فيلحقه انانيته بسبب ظهوره فى انانيتى ولكنه ليس منحصرا فيها فان المطلق يظهر
فى المقيد مقيدا من غير تقيد به ويجوز ان يكون المظهر اسم مكان وكلمة فى تجريدية
مثلها فى قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فنحن له كمثل انا بكسر
الهمزة يعنى نحن بانانيتنا المقيدة مثل الاناء لهويته المطلقة فهى ظاهرة فينا فتعينه
بنا كتعين ما فى الاناء بالاناء قال الشيخ مؤيد الدين الجندى شعر يقولون لون الماء لون
انائه ٭ انا الان من ماء انا بلا لون والله يقول الحق بلسان عبده فى بيان الحقائق
فلا انكار عليه اذ انكلم بمثل هذا المقال وهو يهدى السبيل الموصل الى فهمها و
قبولها لمن يشاء من الخلائق فلا اختيار لمن اتخذ طريق الهداية او الضلال.

فص حكمة حقية فى كلمة اسحقية

وصف رضى الله عنه هذه الحكمة بالحقية لان اسحق جعل ما راه ابوه عليهما السلام فى حضرة
الخيال حقا ثابتا فى الحس حيث استسلم للذبح وبهذا اختصت به ثم انه رضى
الله عنه اورد هذه الحكمة تلو الحكمة المهيمية لان للحكمة المهيمية نسبة الى
المهيمين الذين هم من الارواح المجردة وهذه الحكمة متعلقة بعالم المثال الذى

هو تلو عالم الارواح فداء نبی مصدر مضاف الی مفعوله یقال فداه وفاداه اذا
اعطی فداه فانقذه وهو مبتداء خبره ذبح ذبح الذبح الاول بفتح الذال مصدر والثانی
بکسرها ما یتهیأ للذبح وجعل بعضهم الفداء بمعنی المفدی مبتداء والذبح بکسر
الذال مضافا الی مثله خبره واراد بالذبح المضاف الکبش وبالمضاف الیه اسحق وعلی
التقدیرین فالجملة اما خبریة او استفهامیة بتقدیر الاستفهام للتعجب وذهب
بعضهم الی ان الفداء خبر مبتداء محذوف ای نفسی فداء نبی وقوله ذبح بکسر الدال
فیهما ورفع الاول خبر بعد خبر وقوله لقربان ای لان یتقرب به الی الله تعالی
متعلق اما بالذبح ان کان مذکورا تصریحا او بما یفهم من الذبح الاول والثانی واین ثواج
الکبش الثواج بضم الثاء المثلثة صوت الغنم من نوس انسان والنوس صوت سوق
الابل یقال نست الابل ای سقته یعنی این مرتبة الثواج الذی هو من خواص
الکبش وهو صوت طبیعی له من مرتبة النوس الذی هو من خواص الانسان و
من جملته الحمد المشتمل علی الفاظ فصیحة ومعانی دقیقة والحان لطیفة فکما
بین خاصیتهما من التفاوت الظاهر فکذلک بین ذاتیهما فاین الکبش من الانسان
فکیف یکون فداءله والفداء ینبغی ان یساوی المفدی عنه اعلم انه ذهب الی کون
الذبیح اسحق علیه السلام طائفة کثیرة من السلف والیهود قاطبة وذهب الاکثرون
الی انه اسمعیل علیه السلام والشیخ رض فیما ذهب الیه معذور فانه بمقتضی مبشرته
ماسور وعظمه ای الکبش الله العظیم حیث جعله فداء النبی عظیم عنایة به ای
بالکبش او بنا معشر بنی آدم ویدخل فیه النبی صلعم دخولا اولیا لا ادری بحذف الیاء التفاء بالکسر هذا فی
النسخة المقروءة علی الشیخ رض وفی بعض النسخ لم ادر من ای میزان ای لم ادر من ای
میزان وقع من میزان عنایة الله بنا ام من میزان عنایته بالکبش وانما جعل
عنایته سبحانه میزانا اذ بعنایته تعرف مقادیر الاشیاء ومراتبها کما یعرف بالمیزان

اوزانها ولا شك ان البدن جمع بدنة بالفتحتين وهى ناقة او بقرة تنحر بمكة اعظم
من الكبش قيمة ولهذا صارت عوضا عن سبعة من الضحايا وقد نزلت اى انحطت
هى بل ذبحها عن ذبح كبش القربان لانه جعل فداء عن نبى دون البدن وبه تقرب
الى الحق دونها فيا ليت شعرى كيف ناب بذاته شخيص كبيش انما صغره مع وصفه
بالعظم اشارة الى حقارته بالنسبة الى المفدى عنه الذى عبّر عنه بقوله عن خليفة
رحمن يعنى اسحق ولما استغرب رحمه الله فى الابيات السابقة جعله فداء لنبى ذبيح
القدر لعدم المناسبة بينهما اراد ان يدفع ذلك الاستغراب فقال الم تدر ان الامر
اى امر الوجود فيه اى فى ذلك الامر مرتب اى واقع على ترتيب خاص وفاء اى كمال
وتمامية لبعض الامور الموجودة لارباح اى لاجل كسب ربح الشرف فان الارباح بكسر
الهمزة كسب الربح يقال تجارة مربحة اى كاسبة الربح ونقص وعدم تمامية لبعض
اخر منها لخسران اى لخسران ذلك الكسب والحاصل ان بين الموجودات تفاوتا او
ترتبا فى الشرف والخسة فقوله مرتب خبر ان وقوله وفاء مع ما عطف عليه فاعل له او هو مبتدأ و مرتب
خبره والجملة خبره اولنقول معناه ان امر الشرف والخسة فيه اى فى الكبش مرتبا اى واقع فى مرتبة خاصة
فيها وفاء وتمامية لكسب ربح الشرف بالنسبة الى بعض وهو الاناسى الحيوانيون فان الكبش اشرف منهم
ونقص وعدم تمامية لخسران ذلك الكسب بالنسبة الى بعض اخر وهو النبات والجماد
فانهما اشرف من الحيوان الذى من جملته الكبش ثم شرع رحمه الله فى بيان
مرتبته بقوله فلا خلق من المولدات اعلى من جماد فانها باسرها مفطورة على معرفة
الله كشفا و شهودا بحسب الذات واعلاها فى هذه المعرفة الذاتية الفطرية
الجماد فانه ليس فيه تغير اصلا عن فطرته الاصلية يدل على ذلك كمال انقياده
لله تعالى وثباته تحت تصرفاته وبعده اى بعد الجماد دونه نبات على قدر منوع يكون
بحسب نوعه لظهور قوة النموفيه واوزان اى اقدار معينة بتعاين صنفى او

شخصی بحسب اضافتہ واشخاصہ فان الوزن ایضا هو القدر والمرتبة یقال فلان
لا وزن له عند السلطان ای لا قدر له ولا قیمة عنده وانما کان النبات بعد الجماد
دونه لانه زاد فیه علی اصل الفطرة الجمادیة النمو وذلك نوع تصرف طبیعی یضاف
الیه فبقدر هذا التصرف والاضافة ینقص معرفته من معرفة الجماد فانه اذا کان
صاحب معرفة وشهود لا یبعد ان یصیر شهود هذا التصرف والاضافة حجابا
علی شهوده الحق تعالی وذو الحس یعنی الحیوان بعد النبت ودونه لزیادة
الحس والحرکة الارادیة فیه واضافتهما الیه فبقدرهما ینقص معرفته لما
عرفت فی النبات والکل ای کل من الجماد والنبات والحیوان عارف بخلاقه وجودا
کشفا ای معرفة کشف وایضاح برهان کشفی لا برهان نظری فان ذلك من
خواص الانسان وحمل الکلام علی کون الکل عارفا بخلاقه معلوم لنا کشفا وایضاح
برهان لا یلائم البیت الاتی اعنی قوله واما المسمی ادم الذی لیس له من الادمیة
الا اسم وهو الانسان الحیوان المقید بعقل وفکر ومشوب بالوهم ان کان من اهل
النظر او قلادة ایمان ان کان من اهل التقلید الایمانی فینقص معرفته من معرفة
سائر الحیوانات لزیادة الاثار النفسیة والتصرفات العرضیة من الفکر والتقلید
وغیرهما فبقدرها ینقص معرفته من سائر الحیوانات فظهر من هذا ان الکبش و
ان کان ادنی واخس من النبات والجماد لکنه اعلی واشرف من الاناسی الحیوانیین
فبهذا العلو والشرف یناسب ان یکون فداء الانسان شریف بدنا ای بما ذکرنا من
بیان مراتب المولدات قال سهل یعنی سهل بن عبد الله التستری قدس الله
تعالی سره والمحقق کانا من کان مثلنا فی القول بهذا فانا یعنی سهلا ونفسه
وایاهم یعنی سائر المحققین المماثلین لهما فی هذا القول بمنزل احسان ومقام
مشاهدة فیعرف ویشاهد الامور علی ما هی علیه فمن شهد الامر الذی قد

شهدت له يقول بقولى فى خفاء واعلان اى فى السر والعلانية ولا تلتفت قولا يخالف
قولنا من اقوال المحجوبين من اهل النظر والمقلدين لهم واصحاب الظواهر الذين
لا علم لهم بالبواطن ولا تبذر السمراء يعنى الحقايق الذى هو غذاء القلب و
الروح كالسمراء يعنى الحنطة للجسم فى ارض عميان يعنى فى ارض استعداد هؤلاء
الطوائف الذين لا يبصرون الحق ولا يشاهدونه فى جميع الاشياء وهو اى هؤلاء
العميان هم الصم عن استماع الحق والبكم عن الاقرار به الذين اتى بهم اى ذكرهم
جامعين لهذه الاوصاف الثلثة لاسماعنا النبى المعصوم عن تهمة الكذب
صلى الله عليه وسلم فى نص قران يريد قوله تعالى صم بكم عمى فهم لا يرجعون اعلم
ايدنا الله واياك لادراك الحقائق على ما هى عليه ان ابراهيم الخليل على نبينا وعليه
الصلوة والسلام قال لابنه اسحق عليه السلام انى ارى فى المنام انى اذبحك و
المنام حضرة الخيال المقيد الذى من شانه ان يعبر عن الصور المتمثلة فيها الى
المعانى المقصودة منها فلم يعبرها ابراهيم عليه السلام اى لم يتجاوزها الى المعانى
المقصودة من الصور المرئية فيها لما تعوذ به من الاخذ عن عالم المثال المطابق كلما
اخذ منه لا بد انه يكون حقا مطابقا للواقع من غير تعبير فلما شاهد عليه السلام
صورة ذبح ابنه فيه ظن انه مامور به من غير تعبير وتاويل فتصدى له وكان
كبش ظهر فى صورة ابن ابراهيم فى المنام لمناسبة واقعة بينهما وهى الاستسلام
والانقياد فكان مراد الله سبحانه به الكبش لا ابن ابراهيم فصدق ابراهيم الرؤيا
اى حقق الصورة المرئية وجعلها صادقة مطابقة للصورة الحسية الخارجية بالاقدام على الذبح والتعرض
لمقدماته ففداه اى ابن ابراهيم ربه لتنقذه من الذبح ذكر الفداء هنا امر الهى من حيث وهم ابراهيم عليه السلام
وظنه والا لم يكن فداء حقيقة بالذبح العظيم الذى هو تعبير رؤيا ابراهيم عند الله وهو
اى ابراهيم عليه السلام لا يشعر بذلك التعبير لما اخفاه الله سبحانه عليه لحكمة

تقتضيه والتفصيل فى هذا المقام على ما يفهم من كلام الشيخ وشارحى كلامه ان ابراهيم الخليل
صلوات الله عليه كان قبل هذا المنام معودا بالاخذ عن عالم المثال الذى من شانه
ان تطابق الصور المرئية فيه الصور الظاهرة فى الحس من غير اختلال فلا حاجة
فيه الى التعبير فلما تحقق الفناء فى الله بالكلية اقتضى ذلك الفناء فى الله ترقيه من هذا
المشهد بان يشاهد الامور فى مراتب هى اعلى من مرتبة المثال او فى نفسه وقلبه من
الوجه الخاص من غير توسط امر اخر اراد سبحانه ان يظهر فى الحس صورة تحققه
بالفناء هى ذبح الكبش وان يرقيه عن هذا المشهد فاراه فى المنام ذبح الكبش لكن
فى صورة ذبح ابنه وستر عليه المقصود منه واوقع فى وهمه ان ذبح ابنه هو المقصود
بعينه بناء على ما اعتاده من الاخذ عن عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع فى وهمه
من ذبح ابنه فتصدى له وانقاد له ابنه فظهر سر كمال استسلامهما وانقيادهما
لله تعالى فجعل سبحانه الذبح العظيم فداء لابنه وانقذه من الذبح فتحقق ما
كان مراد الله من منامه وهو ذبح الكبش ليكون صورة حسية لتحقق ابراهيم
بالفناء فيه وحصل له الترقى عن مشهده المعتاد فان الصورة المرئية لم تكن من
عالم المثال بل فاض هذا المعنى عليه من مرتبة اخرى فوق عالم المثال وانبعث
من قلبه وصورته متخيلة بتلك الصورة وعلم ذلك الترقى ايضا حيث وقع منه ذبح
الكبش لا ذبح ابنه ولا يخفى على المنصف ان ذلك بيان لحسن تربية الله سبحانه ابراهيم
الخليل عليه السلام وليس فيه شائبة سوء ادب من الشيخ رضى الله عنه بالنسبة
الى ابراهيم عليه السلام وكتب بعض من اشتهر بالفضل بخطه على الهامش فى
هذا المقام هذا الكلام زخرفه الشيخ ولا اراه حقا بل كله صادر عن سوء ادب احسن
محامله ان يقال انه صدر عنه فى حال كونه مغلوبا والحق فى ذلك والله اعلم ان ابراهيم
عليه السلام راى فى المنام انه مباشر للذبح بمعنى انه اضجع ابنه واخذ المدية وامرها

على حلقومه ليقطعه ولكن لم يحصل القطع وهذا هو المراد بقوله اني ارى في المنام اني
اذبحك اي رأيت اني مشتغل بافعال الذبح ولا يلزم منه تمامه وقد وقع منه في اليقظة
ما راه في المنام ووطن هو وابنه للانقياد لذلك فلما تم العزم ووجد مقدمات الذبح
حصل المقصود من الابتلاء فتداركه الله تعالى برحمته باعطاء الذبح ليذبح فداء له
فوقع ما راه بعينه ولم تكن رؤياه وهما وخيالا حاشا منصب الخلة عن مثل هذا
الخطاء والله ولي التوفيق والعجب من هذا الفاضل بل من كل معترض على الشيخ رضي
الله عنه في هذا الكتاب فان ما ذكره الشيخ في مفتتح الكتاب من مبشرة اريها وان ما
اورده في هذا الكتاب ما حده له رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا
نقصان ان كان مسلما عنده فلا مجال للاعتراض عليه فان ذلك يعود الى النبي
صلى الله عليه وسلم وان لم يكن مسلما عنده بل اعتقد ان ذلك افتراء وكذب او
سهو وخطاء فلا اعتراض عليه ذاك لا هذا وكيف لا يسلم ذلك من اطلع على احواله و
مقاماته ومكاشفاته مما ادرجه في هذا الكتاب وساير مصنفاته فالتجلي الصوري
في حضرة الخيال المقيد محتاج الى علم آخر يسمى بعلم التعبير يدرك به ما اراد الله تعالى
بتلك الصورة الظاهرة في حضرة الخيال بازائه وهو معرفة المناسبات التي بين الصور
ومعانيها ومعرفة مراتب النفوس التي تظهر تلك الصور في خيالاتهم ومعرفة الازمنة
والامكنة وغيرها مما له مدخل في التعبير فانه قد يختلف حكم الصورة الواحدة
بالنسبة الى اشخاص مختلفة المراتب بل بالنسبة الى شخص واحد في زمانين او مكانين
وبكمال هذه المعرفة ونقصانها يتفاوت حال المعبرين في الاصابة والخطاء في التعبير
الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا
فسأله رسول الله صلعم ابو بكر ان يخبره فيما اصاب فيه وما اخطأ فلم يفعل صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
كان ابو هريرة يحدث ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت ظلة ينطف منها السمن و

العسل واری الناس يتكففون فی ايديهم فالمستكثر والمستقل واری سبباً واصلاً من
السماء الی الارض فاراك يا رسول الله اخذت به فعلوت ثم اخذ به رجل من بعدك فعلا ثم اخذ به
رجل آخر فعلا ثم اخذ به رجل آخر فانقطع به ثم وصل له فعلا فقال ابو بكر يا رسول الله بابی
انت وامی لتدعنی فلأعبّرها فقال عبّرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام واما ما ينطف من
السمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته واما المستكثر والمستقل فهو المستكثر
من القرآن والمستقل منه واما السبب الواصل من السماء الی الارض فهو الحق
الذی انت عليه تاخذ به فيعليك الله ثم ياخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به ثم ياخذ به رجل آخر
بعده فيعلو به ثم ياخذ به رجل آخر بعده فينقطع به ثم يوصل له فيعلو ای رسول الله صلى الله عليه
وسلم لتحدثنی اصبت ام اخطأت فقال النبی صلى الله عليه وسلم اصبت بعضاً و
اخطأت بعضاً فقال اقسمت بابی انت وامی يا رسول الله لتحدثنی ما الذی اخطأت
فقال النبی صلى الله عليه وسلم لا تقسم هذا حديث متفق علی صحته وقال الله تعالی
لابراهيم عليه السلام حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا ای جعلت ظاهرها
صادقاً مطابقاً للواقع بالاقدام علی مقدماته وما قال الله تعالی له ای لابراهيم عليه
السلام صدقت فی الرؤيا بالتخفيف ای ما قال له صدقت فی رؤياك حيث حكمت
انه ای المرئی فيها هو ابنك حقيقة لانه ما عبرها بالتخفيف والتشديد بل اخذ بظاهر
ما رای من غير تعبير والرؤيا تطلب التعبير فی اكثر الصور فلا ينبغی ان تحمل علی ظاهرها
علی سبيل القطع ولذلك ای لطلب الرؤيا التعبير قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون
ومعنی التعبير بل معنی العبور اللازم له الجواز من صورة ما راه الی امر آخر هو
المراد بها فكانت البقرات العجاف التی راها العزيز فی منامه سنين فی المحل ای القحط
والغلاء والبقرات السمان سنين فی الخصب ای السعة فلو صدق فی الرؤيا ای لو كان
ابراهيم عليه السلام صادقاً فيما حكم به ان المرئی فی رؤياه هو ابنه لذبح ابنه لانه راى

انه كان يذبحه وانما صدق الرؤيا اى جعلها صادقة فى ان ذلك المرئى عين ولده
فتصدى لذبحه وما كان ذلك المرئى عند الله الا الذبح العظيم متمثلا فى صورة
ولده ففداه اى الحق سبحانه ولده بالذبح العظيم وانما سماه فداء لما وقع فى ذهن
ابراهيم عليه السلام من ان المرئى هو ابنه ما هو اى ليس هو فداء فى نفس الامر عند الله
فصور الحس اى ادرك الحس الذبح بالكسر اى صورته المحسوسة حتى ذبحه او صور
الحس اى حاسة البصر الذبح فى الحس المشترك وصور الخيال قبل الذبح فى المنام ابن
ابراهيم فلو راى ابراهيم الكبش بصورته فى الخيال لعبره الكبش غالبا بابنه او بامر آخر
يكون مرادا بتلك الصورة ثم قال تعالى ان هذا اى تصوير الكبش بصورة ابنه لهو
البلاء المبين اى الاختبار الظاهر يعنى بلوته اى اختبرته يعنى الاختبار فى العلم فان الحق
سبحانه اختبر ابراهيم عليه السلام انه هل يعلم ما يقتضيه غالبا موطن الرؤيا
من التعبير ام لا يعلم وانما اختبره لانه تعالى يعلم ان موطن الخيال اذا تمثل فيه معنى
يطلب التعبير غالبا فغفل ابراهيم عليه السلام عما يستحقه موطن الخيال فما وفى الموطن
حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقى بن مخلد الامام صاحب المسند فى
الحديث سمع فى الخبر الذى ثبت عنده انه عليه السلام قال من رآنى على ما انا عليه
من الحلية فى النوم حقيقة فقد رآنى فى اليقظة اى حكما اى لرؤيتى فى النوم حكم رؤيتى
فى اليقظة فيما سياتى فان الشيطان لا يتمثل على صورتى وانما لم يتمثل الشيطان بصورته
عليه السلام لانه مظهر للاسم الهادى ومبعوث للهداية والشيطان مظهر للاسم المضل
ومخلوق للاضلال فلو كان له تمكن من التمثل بصورته عليه السلام لاختل امر الهداية فان قلت لا يلزم
من عدم تمكن الشيطان من التمثل بصورته عليه السلام ان تكون صورته المثالية عينه عليه السلام لا غيره
لجواز ان يتمثل بصورته ملك او روح انسان او معنى من المعانى كشريعته وسنته وغير ذلك مما له نسبة اليه
فى معنى الهداية وغيرها قلت يمكن ان تكون سنة الله تعالى جارية بان لا يتمثل بصورته حقيقة

علیه السلام شئ اصلاً ونعظیماً لشانه ویکون تخصیص الشیطان بالذکر لاهتمام بنفی تمکنه من التمثل بصورته علیه السلام لئلا یخفی وجهه فرآه ای النبی صلی الله علیه وسلم تقی بن مخلد وسقاه النبی صلی الله علیه وسلم فی هذه الرؤیا لبنا فصدق تقی بن مخلد رویاه بعد ما استیقظ فاستقاء فقاء لبنا ولو عبر رویاه لکان ذلک اللبن علما تمثل بصورة اللبن فان اللبن کما انه یغذی الابدان ویربیها من اول الفطرة الی اخرها کذلک العلم یغذی الارواح فی جمیع احوالها فحرمه الله ای تقی بن مخلد علما کثیرا علی قدر ما شرب ثم قاء من اللبن وکان الاحری بحاله ان یعبر اللبن بالعلم ولا یستقیء وان اورث له ذلک زیادة طمانینة بصدق ذلک الخبر الا تری رسول الله صلی الله علیه وسلم اتی فی المنام بقدح لبن قال فشربته حتی خرج الری من بین اظافیرے ثم اعطیت فضلی عمر قیل ما اولته یا رسول الله قال اولته العلم وما ترکه لبنا علی صورة ما راه لعلمه بموطن الرؤیا وما یقتضی من التعبیر ولما انجر الکلام الی ذکر رویة النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام اراد ان یحقق ان المرئی ما هو فقال وقد علم ان صورة النبی صلی الله علیه وسلم التی شاهدها الحس عند حیوته صلی الله علیه وسلم انها فی المدینة مدفونة فقوله انها اما بکسر الهمزة علی ان تکون مع اسمها وخبرها خبرا لان المفتوحة اوبفتحها علی ان تکون تکرارا لها لبعد وقع بینها وبین خبرها وعلم ایضا ان صورة روحه ای روح النبی صلی الله علیه وسلم ولطیفته الروحانیة ما شاهدها احد بل ما شاهد احد الصورة الروحانیة مطلقا من احد ولا من نفسه فانها من المجردات التی لیس من شانها ان یشاهدها الحس بل انما یدرکها العقل باثارها کل روح من الارواح بهذه المثابة ای لیس من شانه ان یشاهده الحس فیتجسد ای یتمثل له ای للرائی روح النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام بصورة جسده المطهر المکرم مثل کون تلک الصورة کما مات علیها ای مماثلة للصورة التی مات علیها

النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرم بالخاء المعجمة والراء المهملة من الخرم وهو القطع اى
لا يقطع منه اى ممات عليه شئ فهو اى ماراه في المنام محمد صلى الله عليه وسلم المرئى
من حيث روحه الظاهر في صورة جسدية اى مثالية فان الجسد في اصطلاح هذه
الطائفة يطلق غالبا على الصورة المثالية تشبه الصورة المدفونة في المدينة لانه لا يمكن
للشيطان ان يتصور اى يتمثل بصورة جسده المثالى المماثل لجسمه المطهر صلى الله
عليه وسلم عصمة من الله تعالى في حق الرائى ان يلتبس الامر ولهذا من راه بهذه
الصورة الجسدية المشابهة لصورته المدفونة في المدينة ياخذ عنه جميع ما يامره به او ينهاه عنه
او يخبره كما كان ياخذ عنه عليه السلام في الحيوة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون اى يوجد
منه اللفظ الدال عليه اى على ما ياخذه منه من نص او ظاهر او مجمل او ما كان اى او
اى شئ كان من اقسام اللفظ بلا تعبير ولا تاويل فان اعطاه اى النبي صلى الله عليه
وسلم الرائى شيئا في المنام فان ذلك الشئ المعطى هو الذى يدخله التعبير في بعض الصور
فان خرج ذلك الشئ في المنام في الحس كما كان في الخيال بعينه فتلك الرؤيا لا تعبير
لها وبهذا القدر الذى هو قسم من الرؤيا اجزم وعليه اعتمد ابراهيم الخليل عليه
السلام وتقى ابن مخلد مع ان رؤياهما لم يكن من هذه القسم بل كانت من القسم
الذى يطلب التعبير ولما كان للرؤيا هذان الوجهان اى التعبير وعدمه وعلمنا الله تعالى
فيما فعل بابراهيم من ازيته الكبش بصورة ابنه وعدم اطلاعه على المراد منها اولا و
اعطائه الفدية وتمكنه من ذبحها ليعلم المراد اخرا وما قال له من قوله يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا لا صدقت فيها الادب يعنى ادب سوطن الرؤيا وهو عدم القطع بظاهرها و
تعبيرها بالمراد منها اذ ادل دليل على عدم ارادة ظاهرها وكلة الامر فيها الى الحق
سبحانه ليظهر على الرائى ان المراد بها اما ظاهرها بلا تعبير او امر اخر تعبيره به وانما
وقع تعليم ذلك الادب لما يعطيه مقام النبوة اى لان مقام النبوة مع جلالة قدرها

ورفعة شأنها يعطی ذلك الادب ويستدعيه فكيف مقام المتابعة التی دونها وقوله
علمنا فی رؤيتنا الحق تعالی جواب لما ای كما كانت الرؤيا تحتمل وجهين التعبير وعدمه
وعند ظهور الدليل علی عدم ارادة ظاهرها يتعين التعبير علمنا فی رؤيتنا الحق تعالی
فی موطن الرؤيا فی صورة يردها الدليل العقلی ان تعبر تلك الصورة بالحق المشروع ای
بالحكم الحق الثابت الذی شرعه الحق سبحانه اما فی حق حال الرائی او المكان الذی
راه فيه او ما يعبر فی حقه صورة الحق بالحق المشروع هما ای الرائی والمكان معا او
غير ذلك كالزمان مثلا وكان الظاهر فی العبارة ان يقال او فی حقهما معا وكانه عدل
الی الضمير المرفوع بتاويل الجملة كما ذكرنا وذلك كما روی ان بعض الصالحين رای
الحق فی المنام فی دهليز بيته فلطمه فی وجهه فعبر بانك اخللت بالحكم الشرعی فی
اخذ دهليز بيتك ففحص عن ذلك فاذا هو وقف مسجد بيع بغصب فان لم يردها ای
رؤية الحق الدليل العقلی ابقيناها علی ما رايناها كما نری الحق فی الآخرة بتحوله فی الصور
سواء من غير فرق فللواحد ای للحق المتجلی فی مقام احديته بالفيض الاقدس
بصور الاعيان الثابتة واستعداداتها الرحمن المتجلی عليها بالفيض المقدس لترتب
آثارها عليها فی كل موطن من المواطن من الصور جسم صورة ما يخفی كالروحانيات
وما هو ظاهر كالجسمانيات فان قلت مشيرا الی ما رايته من تلك الصور هذا المرئی
هو الحق تعالی فقد تلت صادقا باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر وان قلت هذا المرئی امر
آخر غير الحق انت عابر ای متجاوز من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر الی جهة الكثرة
والمغايرة بينهما وما حكمه الذی هو تجليه الوجودی منحصرا فی موطن دون موطن
ولكنه سبحانه بالحق ای بتجليه بالوجود الحق للخلق سافر ای كاشف الخلق ومظهر
اياهم بكشف حجاب الخفاء عن وجوه اعيانهم الثابتة اذا ما تجلی للعيون الحسية
او الخيالية التی من شانها الاقتصار علی التشبيه فی صورة حسية او مثالية

ترده عقول ناقصة مقتصرة على التنزيه غير مهتدية بنور الكشف والمشاهدة الى الجمع بين
التنزيه والتشبيه وذلك الرد انما هو ببرهان اى بسبب برهان عليه تنابروتوا طب
تلك العقول بما ينتج تنزيهه تعالى عما ينبئ عن التشبيه وتقبل اى تجليه للعقول
فى مجلى العقول اى فى مجلى يرتضيه العقول وهو مقام التنزيه ويقبل الخيال فى المجلى
الذى يسمى خيالا فما يقبله العقول يرده الخيال وما يقبله الخيال ترده العقول و
الشهود الصحيح النواظر اى شهود النواظر المشار اليه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وهى التى تشاهد الحق سبحانه فى المجالى كلها حسية كانت او مثالية
او عقلية يقول ابو يزيد رضى الله عنه فى هذا المقام اى مقام هذا الكشف التام و
الشهود العام لو ان العرش وما حواه اى من السموات والارضين وما فيهما مائة
الف الف مرة وقع فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس اى بذلك فى علمه
اى العارف وقلبه بها لحقارتها بالنسبة الى سعة قلبه لانها متناهية وسعة القلب
غير متناهية لانه باطلاقه مقابل لاطلاق الحق الغير المتناهى وليس للمتناهى قدر
محسوس بالنسبة الى غير المتناهى وهذا الذى ذكرناه من قول ابى يزيد وسع ابى يزيد
اى بيان وسعه وتصوير سعة قلبه بل سعة قلب العارف مطلقا بالنظر فى عالم
الاجسام وقياسه اليه تقريبا الى فهم المحجوبين لا بالقياس الى الموجودات كلها فان
لها ايضا هذه النسبة الى سعة قلبه بل قلب كل عارف ولهذا قال رضى الله عنه
مترقيا عما قال ابو يزيد بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده روحانيا كان او جسمانيا صار وجد
ويوجد الى الابد فان الموجودات بالفعل فى كل زمان متناهية يقدر اى يفرض
انتهاء وجوده ولو كان مستحيلا وانما قدر ذلك لان غير المتناهى لا يحاط مع العين
الموجدة له اى التى هى واسطة فى ايجاده وهى الحق المخلوق به المشار اليه بقوله
تعالى وما خلقت السموات والارض وما بينهما الا بالحق وقع فى زاوية من زوايا

قلب العارف سواء کان ابویزید او غیره ما احس بذلک حال کونه حاصلا فی علمه منطویا فی ما بین معلوماته ونبه رضی الله عنه بهذا القید علی ان المراد بعدم الاحساس به ان لا یکون له قدر محسوس لا نفی العلم ثم استدل رضی الله عنه علی ما قال بقوله فانه قد ثبت بما قال تعالی لا یسعنی ارضی ولا سمائی ووسعنی قلب عبدی المؤمن ان القلب وسع الحق وذلک لاستعداده وتجلیاته الذاتیة والاسمائیة الغیر المتناهیة واحدا بعد واحد ومع ذلک لا یتصف بالری ای لا یقنع بما یحصل له فلو امتلاء ای القلب بالحق لانتهاء استعداداته وامتلاءها بما یرد علیه من صور التجلیات ارتوی وقنع بما یرد علیه ولکنه لا یمتلی ولا یرتوی لان کل تجل یرد علیه یورث له استعدادا وتعطشا الی تجل اخر هکذا الی غیر النهایة فاین هو من الامتلاء والارتواء واذا لم یمتل ولم یرتو فکل ما فرض متناهیا لم یکن له قدر محسوس بالنسبة الی استعداداتها الغیر المتناهیة وقد قال ذلک ای ما ذکر من عدم اتصاف القلب بالری ابویزید رضی الله عنه فی قوله الرجل من یحتسی بحار السموات والارض ولسانه خارج یلهث عطشا او قوله شربت الحب کاسا بعد کاس فما نفد الشراب وما رویت ولقد نبهنا علی هذا المقام بقولنا یا خالق الاشیاء یعنی مصدر اعیانها الثابتة فی العلم ومفیض الوجود علی تلک الاعیان فی العین فی نفسه ای فی ذاته انت لما تخلقه جامع اما بحسب مرتبة الجمع فلکون الاعیان الثابتة والخارجیة مندرجة مندمجة فیه بالقوة واما بحسب مرتبة الفرق فلانه سار فی الکل وبهذه السرایة یجمعها تخلق علما وعینا ما لا یتناهی کونه ای وجوده الی حد لم یبق شیء فیک متعلق بتخلق ای فی ذلک فانت الضیق فان خلقک ایاه عبارة عن ظهورک بصورته وتقیدک بحسبه والتقیید ضیق بالنسبة الی الاطلاق الواسع لعدم تقیید ظهورک بشیء دون شیء بل یسع جمیع المقیدات او انت الضیق باعتبار احدیتک الذاتیة التی لا مجال للثنویة فیها اصلا الواسع باعتبار تجلیک لاحدیة

الجمعى فى الكل لوان ما قد خلق الله ما لاح بقلبى فجره الساطع فيه تقديم وتاخير اى لوان ما
قد خلق الله بقلبى اى متلبس به متمكن فيه ما لاح فجرها وخبر ان مقدر بقرينة اللاحق
اى لوان ما قد خلق الله بقلبى ما لاح بقلبى فجرها اى فجر ما خلق الله يعنى نور وجوده
الساطع عن مرتبة خفاء العدم من وسع الحق الغير المتناهى فاضاق عن خلق متناه
فكيف الامر اى امر سعة القلب يا سامع ثم ذكر رضى الله عنه مسئلة غريبة يفهم منها
سعة القلب وعدم ضيقه عن الخلق فقال بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله ما لا
وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام الشامل كل انسان والعارف الكامل المتصرف فى الوجود
مع اشتراكه مع الكل فى ذلك فله خصوص مرتبة فى الخلق وهو انه يخلق بهمته اى
بتوجهه وتسليط نفسه بجميع قواه على فعل الايجاد حين تحققه بالاسم الخالق ما يكون
له وجود من خارج محل الهمة يعنى النفس والخيال احترز بذلك عن خلق اصحاب
السيمياء والشعبدة فانهم يظهرون صورا لكن فى خيالات الحاضرين وهى محل الهمة منهم
بخلاف العارف المتصرف فانه يخلق بهمته ما يخلق من الصور قائما بنفسه كسائر
الموجودات العينية ولكن لا تزال الهمة اى همة العارف تحفظه ولا يؤدها اى لا يثقلها حفظه
اى حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق بهمته فلا يشاهده ولا يحضر معه
عدم ذلك المخلوق لانعدام علة بقائه وهى حضور العارف معه الا ان يكون العارف لسعة
قلبه قد ضبط جميع الحضرات الخمس الكلية التى هى حضرة المعانى وحضرة الارواح
وحضرة المثال المطلق وحضرة المثال المقيد وحضرة الحس والشهادة وهو لا يغفل
مطلقا اى والحال انه ليس من شانه ان يغفل غفلة مستوعبة لجميع الحضرات
بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة
بالحضرات ظهر ذلك الخلق بصورته الخاصة له فى كل حضرة وصارت الصور تحفظ
بعضها بعضا بسراية جمعية همته من كل صورة الى سائرها فاذا غفل العارف

عن حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها اى فى
تلك الحضرة من صور خلقه التى فى تلك الحضرات انحفظت جميع الصور فى جميع
الحضرات بحفظ تلك الصورة الواحدة فى الحضرة التى ما غفل عنها وعدم غفلته عنها
لما لا بد له من حضرة يشهدها لان الغفلة ما تعم الحضرات كلها قط بان لا يحضر احد
مع واحدة منها لا فى العموم اى عموم الخلائق ولا فى الخصوص اى خصوصهم فان غاب
العارف من حضرة فلا بد له ان يحضر مع حضرة اخرى فلا يغفل عن جميع الحضرات
مطلقا ولهذا ينعدم مخلوق العارف بالاعراض عنه مطلقا ومثال ذلك ما اذا خلق
العارف بجمعية الهمة خارج محل الهمة كالحس مثلا صورة محسوسة وحفظها بدوام
شهودها والحضور معها حسا فمتى طرأ عليه غفلة بالنوم مثلا او غاب عن الحس عدمت
هذه الصورة المحسوسة عن مرتبة الحس ولم تبق لان شرط بقائها انما هو حضور العارف
معها حسا وقد زال ذلك الشرط الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وكان
عارفا بحضرة الحس وحضرة المثال والخيال وارتباط بعضها ببعض وسرت جمعية همته
من بعضها الى بعض فانه وان غفل عن حضرة الحس وعن شهود صورة مخلوقة موجودة فيها
لكنه يشهدها فى حضرة الخيال او المثال مخلوقا موجودا فيحفظ بحفظه صورته الخيالية صورته
الحسية ومن فروع ذلك الاصل ما ذكره الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات ان
الابدال انهم اذا فارقوا موضعا ويريدون ان يخلفوا بدلا منهم فى ذلك الموضع لامر
يرونه فيه مصلحة وقربة تركوا شخصا على صورة رجل منهم لا يشك احد ممن ادرك
رؤية ذلك الشخص انه عين ذلك الرجل وليس هو بل هو شخص روحانى يتركه بدله بالقصد
على علم منه ومنها ايضا ما هو مشهور عن بعض هذه الطائفة انه حضر فى آن واحد فى
اماكن مختلفة او دخل بيتا مقفلة الابواب مسدودة الكوى وخرج عنه الى
امثال ذلك من الخوارق وقد اوضحت هنا سرا وهو عروض الغفلة للعارف

عن بعض الحضرات لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا السر ان يظهر لما فيه اى
فى ظهور ذلك السر من رد دعوى من انهم الحق فان الحق سبحانه لا يغفل عن حضرة ما
للحفظ
ابدا والعبد لا بد له ان يغفل عن شيئ دون شيئ وفى وقت دون وقت فمن حيث ا
لما خلق له ان يقول انا الحق لان خلق ما خلق وحفظه لما انما هو من حيث كونه حقا لا
ثلاثا
من حيث كونه عبدا ولكن ما حفظها اى ليس حفظ العبد لصورة ما خلقه مما
من كل الوجوه حفظ الحق سبحانه وقد بينا الفرق بين الحفظين ومن حيث ما
غفل العبد اى من حيث غفلته عن صورة ما وعن حضرتها وعدم حفظه لما خلق
بينهما
فقد تميز العبد من الحق تميزا ظاهرا من وجهين احدهما عروض الغفلة له وثانيا
عدم انحفاظ مخلوقه هذا على تقدير عدم بقاء الحفظ واما على تقدير بقاء الحفظ فهو
وان اشار الى تميز العبد عن الحق ببيان الفرق بين الحفظين لكنه اعاده مرة اخرى
لزيادة تفصيل فقال ولا بد ان يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور لحفظ صورة واحدة
منها فى الحضرة التى ما غفل عنها فهذا حفظ لما خلق بالتضمن اى حفظ صورة ما
خلق فى حضرته انما وقع فى ضمن حفظ صورة اخرى فى حضرة اخرى وحفظ الحق لما
نب
خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه مسئلة اخبرت من جا
قت
الحق تعالى انه ما سطرها احد فى كتابه لا انا ولا غيرى الا فى هذا الكتاب فهى يتيمة الو
وفريدته فاياك ان تغفل عنها وعلل رضى الله عنه الوصية بعدم الغفلة عن هذه
المسئلة بقوله فان تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع الصورة اى صورة ما
خلقته مثلها اى حالها وشانها مثل الكتاب الذى قال الله تعالى فيه اى فى شانه
ما فرطنا فى الكتاب من شيئ واذا لم يفرط فيه من شيئ فهو الجامع للواقع فى الماضى والحال وغير
الواقع فى الماضى والحال الذى يقع الى الابد فى الاستقبال فكذلك تكون تلك الحضرة
جامعة للصور الواقعة فيها والصور الغير الواقعة فيها الواقعة فى سائر الحضرات

فانها كالاثر من الحضرات التي فوقها فتعرف بها كما يعرف المؤثر بالاثر وكالمؤثر بالنسبة الى الحضرات التي تحتها
فيعلم بها كما يعرف الاثر بالمؤثر او نقول الحضرات كلها صور للحقائق الالهية وكل واحدة منها متحدة مع
سائرها من حيث تلك الحقائق فمعرفة كل واحدة منها على ما هي عليه تستتبع معرفة الباقية فالحضرة
الخاصة التي يحضر معها العارف مثلها مثل الكتاب الذي لم يفرط فيه من شيء ولا يعرف
معرفة ذوق و وجدان ما قلناه من عدم التفريط في الكتاب من شيء ومماثلة
الحضرة الخاصة التي يحضر معها العارف لذلك الكتاب الا من كان قرآنا في نفسه
جامعا للحضرات كلها تحقيقيا واجدا احكامها في ذاته وانما يعرف من كان قرآنا في
نفسه ما قلناه فان المتقي الله يعني المتحقق بحقيقة الاتقاء الحائز بالتحقق بها مرتبة الجمعية
القرآنية فان حقيقة الاتقاء هي اتخاذ العبد الحق سبحانه وقاية لذاته وصفاته و
افعاله باتصافها اليه سبحانه وانقطاع نسبتها من العبد وليست الجمعية القرآنية
الا ذلك يجعل الله له فرقانا اي نورا في باطنه فارقا بين الحقائق التي من جملتها ما
قلناه فلا جرم يعرفه وهو اي الفرقان الذي يجعله الله للمتقي مثل ما ذكرناه في هذه
المسئلة اي واحد من جزئياته ما ذكرناه فيما يتميز اي في معنى يتميز به العبد من
الرب هذا الفرقان ارفع فرقان لان الفرق اما بين الحقائق الالهية والكونية او بين الحقائق الالهية
فقط بان تميز بعضها عن بعض او بين الحقائق الكونية كذلك ولا شك ان الفرق الاول ارفع مرتبة
من الاخرين فانه لو لم يفرق بين الحق والخلق لادى ذلك الى مفاسد كثيرة بخلاف الاخرين فوقتا
اي في مقام الفناء في الله يكون العبد الكامل ربا بلا شك لانها جهة عبوديته في ربوبيته ووقتا اي في
مقام البقاء بعد الفناء يكون العبد الكامل ايضا عبدا محضا من غير شائبة ربوبية فيه بلا افك في ادعاء عبديته
فانه اذا كان فيه شائبة ربوبية فادعاء عبديته افك فان كان ذلك العبد عبدا محضا من غير شائبة ربوبية فيه كاملا وتاما
بربه كان بالحق لا بسبب ظهور الحق فيه بغنائه في الحق تعالى واسعا في عيشته من غير ضيق فيها فانه لا يطالب
بشيء حتى يقع في ضيق بالعجز عن الاتيان به وان كان ربا كان في عيشة ضنك اي ضيقة لانه يطالبه

بالاشياء ويعجز عن الاتيان بها فيقع فى ضنك وضيق فمن كونه عبدا يرى اى يبصر
عين نفسه من غير ان يرى للخلق معه علاقة مطالبة وتتسع الامال منه بلا
شك يعنى يقع امال الاملين اى اصحابها فى سعة من كونه عبدا اى من اجل كونه
عبدا لا ربا فانه اذا كان عبدا لا يطالبه الاملون بشيء بل يطالبون الحق سبحانه فيظفرون
بما مولاتهم فيقعون فى سعة من حصولها بخلاف ما اذا كان ربا فانهم طالبوه باشياء
لم يظفروا بها فوقعوا فى ضيق ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك
بضم الميم والملك بفتحها وهو القوة والمراد به الملكوت بقرينة الملك وقوله من حضرة
الملك والملك بيان للخلق كله ويعجز عما طالبوه بذاته اى يكون ذلك العجز منشأ
عن ذاته فان العجز والضعف من لوازم ذات الممكن لذا تره يخفف ترى لاستقامة
الوزن بعض العارفين به اى بالحق او بهذا الحكم يبكى لعدم تمكنه من الاتيان بما
يطالب به فكن عبد رب لا تكن رب عبده اى عبد الرب فتذهب عن مقام العبودية
الى مقام الربوبية او تنزول وتضمحل حال كونك متلبسا بالتعليق فى النار اى نار
الحرمان من انجاح امال الاملين والسبك اى متلبسا بالسبك اى الاذابة فيها
ولهذه الابيات احتمالات اخر غير ذلك وليس المراد بما ذكرناه انحصار المراد فيه
وبالله التوفيق +

فص حكمة علية فى كلمة اسمعيلية

انما وصف الحكمة
المنسوبة الى اسمعيل عم بكونها علية لما شرف الله تعالى اسمعيل به من قوله وجعلنا
له لسان صدق عليا ولانه كان صادق الوعد وذلك دليل على علو الهمة ولانه كان مرضيا
عند ربه وذلك مقام عال ولانه كان وعاء للوجود المحمدى المعتلى على الموجودات كلها
ولما كان اسحق من ولد ابراهيم عليه السلام ابا الانبياء كثيرين واسمعيل
ابا لخاتم الانبياء وللخاتم التاخر فى الوجود وان كان متقدما فى الرتبة اخر الكلمة الاسمعيلية

عن الاسحقية وحيث كان المذكور فى شانه عليه السلام صفتين صفة العلو و
صفة الرضاء ومحتدهما من الجناب الالٰهى نسبتان الواحدة الذاتية والجمعية
الاسمائية اشار اليهما بقوله اعلم ان مسمى الاسم الله احدى بالذات اى لا كثرة فيه
من حيث ذاته وانما قال احدى لا احد مبالغة فى احديته كالاحمرى لانها صفة
سلبية لا تقتضى معنى زائدا على الذات فاحديته بحيث ليس فيه اثنينية الصفة
والموصوف كل مجموعى اذا لوحظ متقيد بالاسماء وهذه هى المرتبة الالٰهية المستجمعة
لجميع الاسماء والصفات والتميز بين هاتين المرتبتين انما يكون بحسب التعقل فحسب
واما بحسب الخارج فليس الا الوحدة الصرفة التى ليس فيها شائبة كثرة اصلا و
كل موجود فماله من الله احدية جمع الاسماء الا الاسم الذى هو ربه خاصة منه انتشات
عينه الثابتة وبه ظهرت فى مراتب الوجود روحا ومثالا وحسا وعليه ترتيب احواله
فيها واليه معاده كما انه منه مبدءه فيستحيل ان يكون له اى لكل موجود الكل اى
كل الاسماء الداخلة تحت المرتبة الالٰهية الا الانسان الكامل فان له احدية جمع
الاسماء هذا اذا اريد بالاسماء كلياتها واما ان حمل الاسماء على معنى اعم بحيث يشمل
الاسماء الجزئية المتشخصة بعض المربوبات ايضا فلا حاجة الى هذا الاستثناء الا انه
فيما سياتى نوع نبوة منه واما الاحدية الالٰهية اى احدية مسمى الله نعم فما الواحد
فيها مع بقائها على حالها قدم بان يكون له منها جزء وحصة تقدم عليه لانه لا يقال
لواحد منها شئى جزء كان او حصة وللاخر منها شئى كذلك لانها لا تقبل التبعيض
تجزية كان او تخصيصا لانها ليست الا اعتبارا سقط للاعتبارات كلها ولا بد فى
صيرورتها حصصا او اجزاء من اعتبار صحة انضياف الامور الخارجة اليها وانقسامها
الى الامور الداخلة فيها وكل ذلك ينافى الاحدية والحقيقة المطلقة الالٰهية لا يتجزى
ولكنها تتخصص ففى كل شئى حصة منها فهو بكليتها سارية فى الكل من غير تجزية

[1] اصل عبارت ... بعض نسخوں میں یہ شعر ۱۶۸ لکھا ہے سہ فکل تخص آثم وهو به ذالك الاشیم وقد
لیکن بعض نسخوں میں یہ شعر نہیں ہے۔ اسی بنا پر مولوی جامی رحمۃ نے اس شعر کو نہیں لیا۔

فاحدية مجموع يعني اذا كانت الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض فاحدية مسمى
الله مجموع اى مجموع اسماء فصلت في المرتبة الواحدية كله اى كل ذلك المجموع
مندمج فيه بالقوة اما اندماجه فيه فلان مرتبة الاحدية اجمال مرتبة الواحدية
واما كونه بالقوة فلانه اذا اخرج ذلك المجموع من القوة الى الفعل انقلبت الاحدية واحدية
فقوله احدية مبتدأ ومجموع خبره وكله مبتدأ اخر وبالقوة خبره والجملة صفة لمجموع والسعيد
عند ربه من كان عند ربه مرضيا وما ثمه اى في الوجود الا من هو مرضي عند ربه لانه
اى المربوب هو الذى يبقى عليه اى على الرب ربوبيته اى ربوبية الرب اذ لولا المربوب لعدم
الرب من حيث هو رب ويمكن ان يقال المراد ان الرب يبقى على المربوب ربوبية الربه
او ربوبية المربوب اى وجوده وما يتبعه من الاحكام فهذا الابقاء دليل على رضى الرب
عنه اذ لو لم يرض بوجود المربوب وماله وما يصدر عنه لما ابقاه فهو اى المربوب مرضي
عنده اى عند ربه مرضي فهو سعيد عند ربه وانما قيدنا السعيد في الموضعين بقوله
عند ربه لان للمربوب سعادتين احداهما سعادته بالنسبة الى ربه واخريهما سعادته
بالنظر الى نفسه واحواله فالاولى كونه بحيث يتاتى عنه ما خلق له ويظهر فيه احكام ربه
على وجه يرضى به ولا يخفى ان كل موجود مرضي سعيد بهذا المعنى ولا يتصور فيه الشقاوة
الا بالقياس الى رب مربوب اخر لو لم يكن لهذا الموجود صلاحية مظهرية احكامه كما
سيشير رضى الله تعالى عنه الى هذه الشقاوة فيما بعد والثانية كونه على حالة يتنعم ويتلذذ
بها ولا شك ان المربوب بهذا الاعتبار ينقسم الى السعيد والشقى وبهذه السعادة و
الشقاوة حكمت الشريعة الحقة ولا يشتمل هذه السعادة كل مربوب الاعلى ما ذهب اليه
الشيخ رضى الله عنه والحكم على المربوب بالرضى مطلقا لا يصح الا بالسعادة الاولى فلذلك
قيدنا السعيد بما قيدنا ولهذا اى لان المربوب هو الذى يبقى على الرب ربوبيته قال
سهل يعني الشيخ الامام سهل بن عبد الله التستري رضى الله عنه ان للربوبية سرا

وهو اى ذلك السر انت من حيث انك مربوب فان المربوبية سر الربوبية ضرورة ان
كل واحد من المتضائفين لازم للاخر واللازم سر للملزوم يظهر منه يخاطب كل عين
موجودة بالوجود العينى فقوله وهو انت ان كان من كلام الشيخ رضى الله عنه فهو
الظاهر كما يشهد به كلام الفتوحات حيث قال يقال ظهروا عن البلد اى ارتفعوا
عنه وهو قول الامام للالوهية سر لو ظهر لبطلت الالوهية فقوله يخاطب بصيغة الغيبة
على اسناد الفعل الى لفظ انت تجوزا وان كان من كلام سهل رضى الله عنه فالامر ظاهر
لو ظهر اى لو زال ذلك السر عن الوجود فى الصحاح هذا امر ظاهر عنك عاره اى زائل
لبطلت الربوبية ضرورة زوال احد المتضائفين وبطلانه بزوال الاخر وبطلانه و
يمكن حمل كلام الامام على ظاهره بحمل الظهور على معناه المشهور كما تدل عليه مقابلته
للسر ويراد بسر الربوبية انه اى الرب هو الذى ظهر بصورة المربوب فتحققت نسبة
الربوبية فلو ظهر هذا السر بظهور الرب بوحدته الحقيقية لبطلت الربوبية لان فى الربوبية لابد
من الاثنينية فادخل عليه لو فى هذه الشرطية وهو حرف امتناع لامتناع اى يدل على امتناع
امر وهو ههنا بطلان الربوبية لامتناع امر اخر وهو زوال سر الربوبية وهو اى ذلك السر
الذى هو كل عين موجود لا يظهر اى لا يزول عن الوجود بل يمتنع زواله عن الوجود بالكلية
وان زال عن بعض المراتب فلا تبطل الربوبية بل يمتنع بطلانها لامتناع ظهور سر
الربوبية وزوالها لانه لا وجود لعين مربوبة هى سر الربوبية الا بربه اى الا بربوبية
ربه فوجودها مشروط بربوبيته والعين المربوبة المشروط وجودها بربوبية الرب
موجودة دائما فالربوبية التى هى شرط وجودها لا تبطل دائما ضرورة دوام عدم بطلان
الشرط بدوام وجود المشروط وقوله دائما ظرف للنفى لا للمنفى ولما فرغ رضى الله عنه
عما وقع فى البين من كلام سهل رضى الله عنه وبيان معناه رجع الى ما كان بصدده
فبعد ما ذكر اولا ان كل مربوب مرضى بقوله كل مرضى محبوب بالنسبة الى من هو راض عنه ومحب

له كل ما يفعل المحبوب محبوب للمحب فكل ما يفعل المرضى محبوب ومعلوم انه كما كان
كل مرضى محبوبا كذلك كل محبوب مرضى فكله اى كل ما يفعل المحبوب مرضى له
وحيث كان تفرع هذه النتيجة على ما سبق لا يتم الا بملاحظة المقدمة القائلة
بان كل محبوب مرضى وهى قد طويت عن البين فبقى فى النتيجة نوع خفاء بينهما بما
يعمها وغيرها فقال لانه لا فعل للعين الممكنة بل الفعل لربها فيها فهى محل
لظهور الفعل لا الفاعل فاطمأنت اى سكنت العين الممكنة عن ان يضاف اليها
فعل على وجه الفاعلية فكانت راضية بما يظهر فيها وعنها من افعال ربها والمراد
برضاها حسن قبولها لظهور تلك الافعال وتمكينها ربها من اظهارها فيها وكذلك
كانت مرضية تلك الافعال للحق سبحانه لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته
فانه وفى فعله وصنعته اى اعطاهما بالتمام والكمال حق ما هى عليه اى حق ما
هذه الصنعة عليه عند تقدير الفاعل ومشيته اياها من مراتب التمامية والكمال
وحيث كان الفعل والصنعة امرا واحدا افرد الضمير واثنه لارجاعه الى ما هو اقرب
منهما ثم ايد رضى الله عنه ما ادعاه من ان الحق سبحانه وفى فعله وصنعته حق ما
هى عليه بقوله تعالى اعطى كل شيئ بالشيئية الوجودية خلقه اى ما قدر له فى مرتبة
شيئيته الثبوتية من الاحكام والاثار الكمالية ثم هدى اى بين انه اعطى كل شيئ
خلقه فلا يقبل ذلك الشيئ النقص عما قدر له ولا الزيادة عليه فكان اسمعيل عليه
السلام بعثوره واطلاعه على ما ذكرناه من كون الكل ذاتا وفعلا مرضيا لله سبحانه
وانه وفى فعله وصنعته حق ما هى عليه عند ربه مرضيا فان ذلك العثور من جملة
احوال يقتضيها ويرتضيها ربه فيه وبامثاله كان عند ربه مرضيا وكذا اى كما ان
اسمعيل عليه السلام عند ربه مرضى كذلك كل موجود عند ربه مرضى ولا يلزم اذا
كان كل موجود عند ربه مرضيا فيكون عنده سعيدا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند

رب عبد آخر وسعيداً عنده فلا يلزم ان يكون عبد المضل مرضياً وسعيداً عند رب عبد
الهادى او بالعكس اذ كل واحد منهما سعيد [illegible] الى ربه شقى بالنسبة الى
رب الآخر وليست هذه السعادة والشقاوة ما حكمت به الشريعة فان عبد الهادى
سعيد مطلقا بحكمها وعبد المضل شقى مطلقا وانما قلنا لا يلزم ان يكون المرضى عند
ربه مرضيا عند رب آخر لانه اى كل موجود ما اخذ الربوبية الا من كل مجموعى
وهو احدية جمع اسماء الربوبية لا من اسم واحد بعينه ليلزم ان يكون المرضى عند
ربه مرضيا عند رب آخر لاتحاد ربهما فما تعين له اى لكل موجود من ذلك الكل
المجموعى الا ما يناسبه وما يناسب استعداده من الاسماء المخصوصة فهو اى ذلك
المتعين ربه ولا يأخذه اى الرب احد من حيث احديته الذاتية بل من حيث جمعية
الالهية ولهذا اى لعدم تعين الرب لكل احد من مجموع الاسماء الا ما يناسبه لا الذات
من حيث احديتها منع اهل الله التجلى فى الاحدية اى حكموا بامتناع التجلى فى مرتبة
الاحدية فان التجلى نسبة تقتضى اثنينية المتجلى والمتجلى له المتغائرين ذاتا او اعتبارا
وهى تنافى الاحدية وهذا المجمل ما فصله رضى الله عنه بقوله فانك ان نظرته به كما
فى قرب الفرائض بان يرتفع المراد بضمير التاء وهو انت عن البين ولم يكن احد طرفى
نسبة التجلى فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه وان نظرته بك بان تكون
انت الناظر كما فى قرب النوافل فزالت الاحدية بك وان نظرته به وبك بالجمع بين الاعتبارين
كما فى قربى الفرائض والنوافل معاً فزالت الاحدية على هذا التقدير ايضاً وانما زالت
الاحدية فى الصورتين الاخيرتين لان ضمير التاء فى نظرته يعنى المراد به فيهما
من حيث لم ترتفع عن البين بالكلية ما هو عين المنظور المشار اليه بضمير الهاء فان
الناظر فيهما العبد والمنظور الرب فلا بد فى شيء من هذه الصور الثلث من وجود
نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا متغايرين بالذات او بالاعتبار فزالت

الاحدية فى كل صورة وان كان الحق لم يرالا نفسه بنفسه فى الصورة الاولى ومعلوم انه فى هذا الوصف اى روية نفسه بنفسه فى الصورة الاولى ناظر من وجهٍ منظور من وجه فهما متغايران بالاعتبار فزالت الاحدية ايضا فالمرضى لا يصح ان يكون مرضيا وسعيدا مطلقا اى بالنسبة الى جميع الارباب بل يكون مرضيا وسعيدا بالنسبة الى ربه فقط الا اذا كان جميع ما يظهر به اليه المرضى من فعل الرب الراضى اى رب كان من الارباب بحيث لا يشذ شئ منها متحققا فيه اى فى المرضى كالانسان الكامل فانه احدية جمع مظهريات جميع الارباب وافعالها فيكون مرضيا وسعيدا على الاطلاق لا من وجه دون وجه ففضل اسمعيل عليه السلام على غيره من الاعيان يعنى اعيان الاناسى الكاملين وغيرهم بما نعته الحق به ونص عليه من كونه عند ربه مرضيا اى مطلقا فانه سبحانه ما نص على ذلك فى حق غيره وكذلك كل نفس مطمئنة مستقرة على اكتساب مراضى الحق فضلت على غيرها من الانفس بتنصيص الحق على كونها مرضية حيث قيل لها يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك الذى هو موطنك الاولى فيكون ذهابك اليه رجعة فما امرها الحق سبحانه فى هذا القول ان ترجع الا الى ربها الذى ناديها بقوله يا ايتها النفس المطمئنة ودعاها بقوله ارجعى الى ربك اليه لتعرفه فعرفته من الكل اى من كل الارباب بما ظهر فيها من افعاله واثاره راضية مرضية اى ارجعى الى ربك راضية منه مرضية له فادخلى فى عبادى المختصين بى بدلالة بالاضافة من حيث ما لهم هذا المقام اى مقام العبودية المختصة فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى رب غيره والا لم يكن عبداً مخلصاً لربه مع احدية العين اى احدية عين الارباب واتحادهم بالذات وقوله رب غيره اما بالاضافة على ان يكون الضمير راجعاً الى كل عبد او

بالوصفية على ان يكون الضمير راجعاً الى عبده لابد من ذلك المذكور من الاوصاف
ليكون العبد مرضياً عند ربه اولا بد من احدية العين مع تعدد الارباب وادخلى
جنتى التى هى ستری بكسر السين وهو ما يستر به وفى بعض النسخ التى بها ستری
بفتح السين وانما فسر الجنة بما فسر لانها فعلة من الجن وهو الستر وليست جنتى
التى هى ستری سواك فانت تسترنى من حيث اطلاقى بذاتك الانسانية من حيث تعينك
وانما تسترت بك لا عرف بك من حيث تعينك لانه لا يمكن ان اعرف من حيث اطلاقى
فلا اعرف الا بك من حيث تقيدك كما انك لا تكون اى لا توجد الا بى من حيث
اطلاقى فمن عرفك حق المعرفة عرفنى فان حقيقتك ليست الا انا لا فرق بينى و
بينك الا بالاطلاق والتقييد وانا لا اعرف فان العقل والكشف قاصران عن كنه
حقيقتى فانت لا تعرف فان حقيقتى ماخوذة فى حقيقتك قال الشيخ رضى الله عنه شعر
لست اعرف من شيئ حقيقته وكيف اعرفه وانتم فيه وقال الآخر هذا الوجود
وان تعدد ظاهراً وحياتكم ما فيه الا انتم انتم حقيقة كل موجود بدا ووجود هذى
الكائنات توهم فاذا دخلت جنته وهى نفسك دخلت نفسك فتعرف نفسك فان
الدخول فيها ليس الا بعد العلم والمعرفة وفى بعض النسخ فاذا دخلت نفسك
فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التى عرفتها اى نفسك بهذه المعرفة
حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون صاحب معرفتين بربك فالمعرفة الاولى
معرفة به من حيث انت اى من حيث انك موجود مغاير له متميز عنه موصوف
بالكمالات المفاضة منه عليك فهى لك على سبيل العارية وله بالاصالة او من
حيث انك عاجز فقير منبع للنقائص والشرور وربك قادر غنى معدن الكمالات و
الخيرات والمعرفة الثانية معرفة به بك اى بسببك لكن من حيث هو اى من
حيث انك عينه التى ظهرت بصورتك لتكون مظهراً من مظاهره التى ظهر بها

لا من حيث انت اي من حيث انك ممتاز عنه مغاير له كما في المعرفة الاولى شعر فانت عبد
وانت رب لمن له فيه انت عبد اي لمن انت عبد له فيه الضمير الاخير ايضا للموصول
فان كل موجود متحقق في الوجود الحق ظاهر فيه لانه كالمرأة له فكلما اثبت له ايضا كالعبودية
وغيرها انما يثبت له فيه واثبات الربوبية للعبد بالنسبة الى الرب انما هو باعتبار ابقاء
الربوبية عليه كما سبق وانت رب وانت عبد لمن له في الخطاب يعني خطاب الست
بربكم عهد منك اليه بالاعتراف بربوبيته كما يدل عليه حكاية الحق عن المخاطبين بقوله
قالوا فكل عقد اي عهد او كل عقيدة عليه تشخص يكون ذلك العهد بينه وبين ربه
الخاص يحله اي يحل ذلك العقد ويخالفه من سواه عقد اي يخالفه عقد حال كون
ذلك العقد صادرا من سوا ذلك التشخص فان لكل تشخص عقد امخصوصا بحسب
استعداده يخالفه وينافيه عقد مخصوص اخر وجعل بعض الشارحين لفظة من في
قوله من سواه مفتوحة الميم على ان تكون موصولة وقال معناه فكل عقد اي اعتقاد
عليه تشخص يحله من سواه فهو عقد اي فيه لا ترجى انشراح الصدر منه ولما حكم رضي
الله عنه فيما سبق بكون كل من الرب والمربوب راضيا مرضيا عنه كان محل ان يشير الى
معنى قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه فقال فرضي الله احدية جمع
الاسماء عن عبيده عن كل عبد عبد باعتبار الاسم الخاص الذي يربيه فهم اي العبيد
مرضيون اي كل عبد مرضي للاسم الخاص به وذلك لاينافي عدم كونه مرضيا لاسم
اخر كما يدل عليه قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ورضوا اي العبيد عنه اي عن الله كل
عن اسمه الخاص به بحسن قبوله لظهور اثاره واحكامه فهو اي الله مرضي لهم
فتقابلت الحضرتان حضرة الربوبية وحضرة العبودية المفهومتان من قوله تعالى
رضي الله عنهم ورضوا عنه تقابل الامثال فكل واحدة منهما تماثل الاخرى وتشابهها
في كونها راضية مرضية والامثال اضداد ولا ضد في الوجود في نظر شهود صاحب مقام

الجمع فلا مثل فی الوجود فی نظر شهوده فینتفی عنده التقابل فلا یحکم کشفه به وانما
قال الامثال اضداد لان المثلین لا یجتمعان فی محل واحد اذ حیث یجتمعان فیه لا
تمیزان لان تمیزهما لا یکون الا بتمیز المحل وما ثمه ای فی مرتبة الامثال الا متمیزان فالمثلان
متمیزان فلا یجتمعان فهما ضدان فما ثمه ای فی حضرة الربوبیة والعبودیة مثل فما
فی الوجود مثل لانحصار الوجود فی تلک الحضرات واذا لم یکن فی الوجود مثل فما فی الوجود ضد لان
الاضداد امثال لتماثلهما فی الضدیة وانتفاء المثل والضد وان کان متفرعا علی ما سبق
لکنه رضی الله عنه استدل علیه لزیادة التوضیح بقوله فان الوجود حقیقة واحدة نافیة
للکثرة والشیء لا یضاد نفسه لا فی ضمن المماثلة ولا فی غیرها فاذا ارتفعت الامثال و
الاضداد بشهوده فلم یبق فی الوجود الا الواحد الحق لم یبق کائن سواه فما ثمه شیء موصول
بشیء اخر بالمماثلة ولا ثمه شیء بائن عن شیء اخر بالمضادة بل ای بما ذکرنا من الوحدة
الصرفة جاء برهان العیان والکشف فما اری بعینی البصیرتین او البصر والبصیرة
الا عینه الواحد ای الوحدة الصرفة الغیر المتکثرة بالامثال والاضداد اذ عاین ولما
نفی رضی الله عنه وجود الامثال وتقابلها المستلزم نفیهما نفی المتقابلین اعنی الراضی
والمرضی من الحق والخلق وکان ذلک النفی نظرا الی شهود صاحب مقام الجمع اراد ان
یثبتهما نظرا الی شهود صاحب مقام الفرق بعد الجمع ویشیر الی ان فی الایة ایضا اشارة
الی ان اثباتهما انما هو بالنظر الیه لا مطلقا فقال ذلک ای اثبات التقابل والحکم بکون
الرب راضیا والعبد مرضیا وبالعکس لمن خشی ربه ان یکون هو ای یتحد به لغلبة
شهود الوحدة علیه ویرتفع التمیز بینهما فی نظر شهوده فیختل امر العبودیة والربوبیة
وهذه الخشیة انما هی لعلمه بالتمییز بین الرب وعبیده وبضرورة ارتفاعه المفضی الی
عدم بلوغه الی مرتبة الکمال لما دلنا علی ذلک التمییز جهل اعیان ظاهرة فی الوجود وفی
النسخة المقروءة علی الشیخ رضی الله عنه لنا ای حاصل معلوم لنا دالا علی ذلک التمییز

جهل اعيان ظاهرة بما اتى به اى اخبر به عالم فان ذلك الاختلاف بالجهل والعلم يدل
على التميز بين الموصوف بهما فقد وقع التميز بين العبيد فقد وقع التميز بين الارباب
لان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل وبين الارباب وعبيدها ايضا
لوجوب مغايرة العلل لمعلولاتها ولو لم يقع التميز بين الارباب التي هي الاسماء لم يفسر
الاسم الواحد الالهي من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر والمعز لا يفسر بالمذل الى مثل ذلك
لكنه اى المعز هو اى المذل من حيث وجه الاحدية اى احدية الذات كما تقول في كل اسم
انه دليل اى دال على الذات المطلقة وعلى حقيقته اى حقيقة ذلك الاسم وخصوصيته
المميزة له عن ساير الاسماء من حيث هو اسم خاص متميز عن ما عداه فالمسمى في جميع
الاسماء واحد وان كانت الاسماء بحسب خصوصياتها كثيرة فالمعز هو المذل من حيث
المسمى والذات والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته التي هي مفهومه الخاص فان
المفهوم يختلف في الفهم اى العقل في كل واحد منهما اى من المعز والمذل انزالجلى في الخارج
تشعر فلا تنظر الى الحق وتعريه اى تجرده عن لباس الخلق بان تجعله موجودا خارجيا
مجردا عن التعينات الخلقية منزها عن التقييدات المظهرية ولا تنظر الى الخلق وتكسوه
سوى الحق اى تكسوه لباس الغيرية بان تجعله مجردا عن الحق مغايرا له من كل الوجوه
بل انظر الحق في الخلق والخلق في الحق لترى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ولكن
شهود احديهما مانعا عن شهود الاخرى ونزهه في مقام احديته وجرده عن المظاهر
وشبهه في مقام احديته وتلبسه بالمظاهر وقم بالجمع بين التنزيه والتشبيه
في مقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة كذب فان في التنزيه المحض تكذيب بمقام
التشبيه وفي التشبيه الصرف تكذيب بمقام التنزيه ومقعد الصدق الذي ليس فيه
شائبة كذب هو مقام الجمع بينهما وكن في الجمع اى وبعد ما قدرت على شهود الوحدة
في الكثرة وشهود الكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الآخر فكن في الجمع

وشهود الوحدة ان شئت وان شئت ففی الفرق وفی شهود الکثرة فانه لا منافاة بینهما عندك تحز یا الکل ان کل تبدی قصب السبق ای تحز وتجمع بسبب هذه المقامات وجمعیتها ان تبدی ای ظهر وحصل لکل واحد منها قصب السبق علی من لم تحصل له هذه الجمعیة فقوله تحز مجزوم علی انه جواب للامر وقوله قصب السبق منصوب علی انه مفعول تحز فلا تفنی بحسب حقیقتك التی هی الحق ولا تبقی بحسب تعیناتك اللاتی هی شئون الحق وهو تعالی کل یوم هو فی شان ولا تفنی ای لا تحکم بفناء شیٔ من حیث تلك الحقیقة ولا تبقی ای لا تحکم ببقائه من حیث تعیناتها والمعنی علی انه لا تفنی فی الحق سبحانه بنفسك بل بتجلیاته الجلالیة ولا تبقی بعد فنائك فیه بنفسك بل بتجلیاته الجمالیة فکذلك لا تفنی ای لا توصل احدا الی الفناء فیه بنفسك ولا تبقی ای لا توصل احدا الی البقاء به بعد الفناء فیه بنفسك بل المفنی والمبقی هو الله سبحانه بتجلیاته الجلالیة والجمالیة ولا یلقی علیك الوحی فی غیره ای فی صورة تغائر الحق مطلقا بل لا یغائره الا من حیث الاطلاق والتقیید وفی صورة تغائرك مطلقا فان الحقیقة واحدة ولا مغائرة الا بحسب التعینات ولا تلقی ایضا علی غیر ای فی صورة تغایر الحق سبحانه مطلقا او یغائرك مطلقاً علی ما عرفت ولما اثنی الحق سبحانه علی اسمعیل علیه السلام بصدق الوعد اراد ان یبین فی حکمته اسراره فقال الثناء انما یتحقق بصدق الوعد واتیان الوعد بالموعود لا بصدق الوعید واتیان المتوعد بما توعد به اذ لا یثنی عقلا وعرفا علی من تصدر منه الافات والمضرات بل علی من تصدر منه الخیرات والمبرات والحضرة الالهیة تطلب من العبید حیث اخرجهم من العدم الی الوجود وجعلهم مظاهر اسمائه وصفاته الجمیلة الثناء المحمود بالذات وقوله المحمود بالذات اما صفة کاشفة للثناء او مقیدة بناء علی ان یطلق الثناء علی اثبات الصفات مطلقا فیثنی علیها ای علی الحضرة الالهیة بصدق الوعد واتیانها بالموعود لا بصدق الوعید واتیانها بما توعدت به بل بالتجاوز والعفو عما

يوجب الوعيد فان قلت التجاوز والعفو يستلزم كذب الخبر الدال على الوعيد والحضرة
الالهية منزهة عن ذلك قلت لعل الشيخ رضي الله عنه ذهب الى ان الوعيد ليس
بخبر حقيقة بل هو تهديد وزجر اذ قد تقرر في العربية ان الكلام الخبري يجيء لمعان
كثيرة من غير الاعلام والاخبار كالتلهف والتحسر والدعاء وغير ذلك ثم استشهد
رضي الله عنه على ان الثناء انما يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بقوله تعالى
فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله حيث خص نفي اخلاف الوعد بالذكر في
مقام الثناء ولم يقل مخلف وعده رسله ووعيده ولم ينف اخلاف الوعيد ايضا و
لا يخفى على الفطن ان هذه العبارة لا تقتضي وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل فضلا
عن ان يكون في القرآن حتى يرد ما اورده بعض الفضلاء من انه لم يجئ في القرآن
المجيد وعيد الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ويدل على انه رضي الله عنه لم يقصد
وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل قوله بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم فان ضمير الجماعة
ليس عايدا الى الرسل فهو سبحانه وعد بالتجاوز عن السيئات مع انه توعد على ذلك اي
على اقتراف السيئات وهو لا يخلف وعده فيتجاوز عن السيئات فيلزم اخلافه الوعيد
على اقترافها فاثنى على اسمعيل عليه السلام بانه كان صادق الوعد وقد زال الامكان
اي امكان وقوع الوعيد في حق الحق سبحانه لما فيه اي في الامكان من طلب المرجح
يعني ما يرجح جانب الوقوع على اللاوقوع ولا مرجح ههنا فان المرجح هو السيئات وهي متجاوز
عنها فان قلت دخول بعض عصاة المؤمنين النار وخلود الكافرين فيها كما يشهد
به القرآن وصرح به الشيخ رضي الله عنه ايضا يدل على وقوع الوعيد فكيف يصح الحكم بزوال
الامكان قلت الوعيد حقيقة هو الاخبار بخلود التعذيب بالنار لا التعذيب مطلقا فان
التعذيب الزايل في الحقيقة تطهير وتزكية للمعذب عن سوانح اللطف والرحمة
فالاخبار به في الحقيقة وعده وعيد بخلاف التعذيب الغير الزايل فانه لا خير فيه بالنسبة

الیہ شعر فلم یبق الا صادق الوعد وحدہ + وما لوعید الحق ای لما توعد بہ الحق وهو التعذیب الغیر الزایل عین تعاین + وان دخلوا ای اهل الوعید دار الشقاء التی هی النار فانهم + بالآخرة وانعمو علی لذة کائن فیها ای فی تلک اللذة نعیم مباین + نعیم جنان الخلد فقوله نعیم مباین مبتدأ خبرہ قوله فیها المقدم علیه وقوله نعیم جنان الخلد مفعول المباین فالامر فی النعیمین من حیث کون کل واحد منهما نعیما یلتذ به احد + وبینهما ای بین النعیمین عند التجلی الواقع بحسب استعداد ذات المتجلی لهم تباین + فی الصورة فان نعیم اهل الجنة انما یظهر بصورة الحور والغلمان والولدان وغیرها ونعیم اهل النار بصورة النیران فانهم یلتذون بها وان کان بعد تطاول الازمان یسمی نعیم اهل النار عذابا من عذوبة طعمه اخراوذلک ای تسمیته عذابا کالقشر والقشر صائن عن تطرق الآفة الیه فکما ان القشر یصون لبه عن الآفات کذلک لفظ العذاب یصون معناہ عن ادراک المحجوبین عن حقائق الاشیاء اعلم ان لاهل النار الخالدین فیها کما یظهر من کلام الشیخ رضی الله عنه وتابعیه حالات ثلث الاولی انهم اذا دخلوها تسلط العذاب علی ظواهرهم وبواطنهم وملکهم الجزع والاضطراب فطلبوا ان یخفف عنهم العذاب او ان یقضی علیهم اوان یرجعوا الی الدنیا فلم یجابوا الی طلباتهم والثانیة انهم اذا لم یجابوا الی طلباتهم وطنوا انفسهم علی العذاب فعند ذلک رفع الله العذاب عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة والثالثة انهم بعد مضی الاحقاب الفوا العذاب وتعودوا به ولم یتعذبوا بشدته بعد طول مدته ولم یتالموا به وان عظم الی ان آل امرهم الی ان یتلذذوا به ویستعذبوہ حتی لو هبت علیهم نسیم من الجنة استکرهوہ وتعذبوا به کالجعل وتاذیه برائحة الورد عافانا الله وجمیع المسلمین عن ذلک +

فص حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة

الروح اما بضم الراء کما ذهب الیه صاحب الفکوک رضی الله عنه واما بفتحها کما ذهب الیه

بعض الشارحين وانما كانت هذه الحكمة المبنية على قسمة الدين وذكر احكامه و
اقسامه روحية لان المعاني الثلثة التي هي للدين اعني الانقياد والعادة والجزاء انما
هي من شان الروح المجرد المدبر للبدن وانما كانت روحية بفتح الراء لان بكل واحد
من تلك المعاني الثلث يحصل الروح الدائم السرمدي اما بالانقياد فلان من انقا
لاوامر الحق واستسلم لوجهه وجد الراحة القصوى في العاجل والآجل واما
بالجزاء فلان من عرف ان الجزاء يترتب على اعماله واعماله من مقتضيات ذاته
استراح من الاعتراض على غيره فلا يجد الا نفسه ولا يوحد الا نفسه واما بالعادة
فلانه من اعتاد شيئا الفه فحصل الالفة ترتفع الكلفة وفيه الراحة وانما خصت بالكلمة
اليعقوبية لتنصيص الحق سبحانه على يعقوب عليه السلام حين حكى وصية ابراهيم
بنيه بالاقامة على الدين الذي له نسبة خاصة الى كل من الروح والروح كما ذكرت اعلم ان
الدين في اللغة يطلق على ثلث معان الانقياد والجزاء والعادة وفي الشرع على ما شرع
الله سبحانه لعباده من الاحكام او شرعه بعض عباده واعتبره الله سبحانه فالشيخ
رضي الله عنه قسمه بالمعنى الشرعي الى قسمين ونبه على اعتبار المعاني الثلث اللغوية
فيه فقال الدين دينان احدهما دين تعين وتقرر عند الله وعند من عرفه الحق تعالى
من الانبياء بالوحي اليهم وعند من عرفه من عرفه الحق من ورثتهم طبقة بعد طبقة بتبليغ
الانبياء اليهم وثانيهما دين تعين وتقرر عند الخلق موافقا لما شرعه الله سبحانه في الغاية
المترتبة عليه من المعارف الالهية والكمالات النفسانية والمراتب الاخروية وقد
اعتبره الله سبحانه بهذه الموافقة فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه اي اختاره
الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق والعامل في الجار والمجرور اما الاصطفاء
او العلو على سبيل التنازع فقال تعالى مشيرا الى هذا الدين واصطفائه اياه ووصى
بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون

ای منقادون الیه ای الی ذلك الدین باطنا بالاذعان والقبول وظاهرا بالعمل بمقتضاه و
انما وصاهم بالانقیاد الیه لان الدین الذی هو الاحكام الشرعیة الوضعیة لا یثمر سعادة
ما لم ینقد الیه فهذه الوصیة تدل علی اعتبار الانقیاد الذی هو احد معانیه اللغویة
فیه ولا یخفی علیك ان عند اعتبار الانقیاد الی الدین ینبغی ان یراد به الاحكام الموضوعة
لا الانقیاد فانه لا معنی للانقیاد الی الانقیاد ثم اكد ذلك الاعتبار بقوله وجاء الدین فی
قوله تعالی ان الله اصطفی لكم الدین بالالف واللام للتعریف والعهد فهو ای الدین
المعروف بالالف واللام دین معلوم معروف معهود بین المتكلم والمخاطب وهو ای الدین المعلوم
المعروف ما تدل علیه قوله تعالی ان الدین عند الله الاسلام وهو ای الاسلام الانقیاد
فالدین عند الله الانقیاد وهذا الحكم من قبیل قوله علیه السلام الحج عرفة مبالغة فی اعتبار الانقیاد فی الدین
لا انه عین الدین فاذا كان الالف واللام فی الدین الذی وصی بها ابراهیم اشارة الی الدین الذی فی قوله ان الدین
عند الله الاسلام كان الانقیاد معتبرا هنالك كما انه معتبر هنا فالدین عبارة عن انقیادك ای مما شرع الله من حیث
انقیادك له فهو من هذه الحیثیة من عندك والذی من عند الله خاصة من غیر
مدخلیة العبد فیه هو الشرع الذی انقدت انت الیه ای ذات هذا الشرع من غیر
اعتبار معنی الانقیاد فیه فالدین الانقیاد ای ما شرعه الله من حیث الانقیاد والناموس
هو الشرع الذی شرعه الله من غیر اعتبار معنی الانقیاد فیه وانما سمی ذلك ناموسا فان
ناموس الرجل صاحب سره الذی یخصه بما یستره عن غیره ولا شك ان الشرع
سر مستور مضنون به علی غیر الانبیاء فهو مختص بهم نزولا فسمی باسمهم فمن
اتصف بالانقیاد لما شرعه الله له فذلك الذی قام بالدین واقامه ای انشاه كما امر به
فی قوله تعالی شرع لكم من الدین ما وصی به نوحا والذی اوحینا الیك وما وصینا به ابراهیم وموسی وعیسی ان
اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیه كما یقیم الصلوة فالعبد هو المنشی للدین من حیث الانقیاد والحق هو الواضع للاحكام
والانقیاد عین فعلك فالدین من حیث الانقیاد من فعلك فما سعدت الا بما كان منك من انقیاد

فلما اثبت السعادة لك ما كان فعلك يعنى الانقياد فان الانقياد للاحكام الالهية يتصف العبد
بالسعادة كذلك ما اثبت الاسماء الالهية له تعالى الفعلية الا افعاله فانه سبحانه لم يخلق شيئا نتصف
بالخالقية واذا المتقيد الاسماء الالهية بالفعلية على ما هو الظاهر من كلام الشيخ رضى
الله عنه فالمراد باثباتها اظهارها وهى اى افعاله انت يخاطب كل عين فلا يختص بما له
صلاحية الخطاب من ذوى العلم ولهذا صرح ثانيا بما هو نص فى العموم فقال وهى
اى افعاله المحدثات فباثاره سمى الها وباثارك سميت سعيدا فانزلك الله تعالى
منزلته فى التسمية بالاسماء بواسطة الاثار اذا اقمت الدين وانقدت لما شرعه لك وسابسط فى
ذلك ان شاء الله تعالى اى فى بيان معنى الانقياد ما تتم به الفائدة بعد ان نبين الدين الذى عند
الخلق الذى اعتبره الله سبحانه فالدين سواء كان عند الله او عند الخلق كله لله فان ما عند
الخلق ايضا اعتبره الله تعالى وهو على كل التقديرين ما شرعه الله او العبد لكن من
حيث الانقياد والانقياد انما يكون لله والدين كله من حيث الانقياد صادر منك لانه
فعل من افعالك لا منه اى لا من الله سبحانه اى من مقامه الجمعى الا بحكم الاصالة
فان الاصل فى الافعال الصادرة من مقامه التفصيلى انما هو مقامه الجمعى ثم شرع
رضى الله عنه فى بيان الدين الذى عند الخلق فقال قال الله تعالى ورهبانية ابتدعوها
اى الطريقة التى اخترعها الراهبون وهم العلماء الزاهدون المنقطعون الى الله تعالى
من امة عيسى عليه السلام وهى اى الرهبانية النواميس الحكمية اى الشرايع
المشتملة على الحكمة الالهية والمصلحة الدينية ولما كانت هذه العبارة شاملة
لما شرعه الله ايضا اخرجه بقوله التى لم يجئ الرسول المعلوم فى عرف الجمهور وانما قيد
بذلك لان وسائط الفيض كلها رسل الله بها اى بتلك النواميس فى حق العامة لا الخاصة
فقط كالدين الذى عند الخلق وقيد بذلك تنبيها على ان ما جاء به النبى لا يكون مختصا
ببعض من الامة من عند الله بالطريقة الخاصة بالانبياء المعلومة فى العرف وهى

طريقه الوحی الجلی انما قيد بذلك لان ما جاء به الرسول لا بالطريقة الخاصة بالانبياء بل بالطريقة
الشاملة للاولياء ايضا فهو من الرهبانية المبتدعة ولا يخفى عليك انه اذا كان الدين الذی هو عند
الخلق هی النواميس الحكمية على الوجه الخاص ينبغی ان يكون الدين الذی هو عند الله ايضا تلك
النواميس لكن على وجه اخر لا على الانقياد اليها فلما وافقت الحكمة فی المصلحة الظاهرة فيها ای فی تلك
النواميس الحكم الالهی الذی هو الدين عند الله فی الامر المقصود بالوضع المشروع الالهی وهو تكميل النفوس
علما وعملا اعتبرها الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده تعالى وما كتبها ای ما فرضها
الله عليهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون ای
من الوجه الخاص الذی لم يكن له شعور به جعل فی قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك
التعظيم رضوان الله على غير الطريقة النبوية المعروفة ای المعلومة بالتعريف ای بتعليمها بالوحی
الالهی والمراد بطلبهم على غير الطريقة النبوية انهم اتوا بامور زائدة على الطريقة
النبوية موافقة لها فی الغاية والغرض ما فرضها الله عليهم كالامور التی التزمها الصوفية
فی هذه الامة من غير ايجاب من الله سبحانه كتقليل الطعام وكثرة الصيام والاجتناب
عن مخالطة الانام وقلة المنام والذكر على الدوام وفی بعض النسخ على الطريقة النبوية
وهو ايضا صحيح لان الطريقة المبتدعة لما كانت موافقة للطريقة النبوية فی الامر
المقصود منها فكانها هی فقال تعالى فما رعوها ای الرهبانية المبتدعة هؤلاء الذين
شرعوها من متبوعيهم والذين شرعت لهم من تابعيهم حق رعايتها الا ابتغاء رضوان
الله اعلم ان نظم الاية هكذا ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان
الله فما رعوها حق رعايتها فذهب اكثر المفسرين الى ان الاستثناء منقطع يعنی نحن
ما فرضناها عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله والشيخ رضی الله عنه نظر
الى المعنى وقرر على ما قرره فان ابتداعها اذا كان لابتغاء رضوان الله ينبغی ان تكون
رعايتها ايضا اليه فالتنبيه على هذا اقرر المعنى على ما قرره لا انه جعل الا ابتغاء استثناء

متصلا من قوله فارعوها حتى يلزم تفسير الآية على ما هو خلاف قواعد العلوم العربية
ولذلك اى لابتغاء رضوان الله بها واعتقاد انها وسيلة اليه اعتقدوا اى الرهبانية
المبتدعة واحبوها فآتينا الذين آمنوا بها منهم اجرهم وكثير منهم اى من هؤلاء الذين
شرع فيهم اى فى شأنهم هذه العبادة فاسقون اى خارجون عن الانقياد اليها و
القيام بحقها ومن لم ينقد اليها لم ينقد اليه مشرعه وهو الحق سبحانه فان مشرع
الطريقة المبتدعة بالاصالة هو الحق سبحانه بما يرضيه من اعطاء الخير والثواب
وفي بعض النسخ ومن لم ينقد مشرعه لم ينقد اليه مشرعه تذكير الضمير لرجوعه الى الموصول و
اضافة المشرع اليه للملابسة ان التشريع انما هو لاجله وارجاعه الى الطريقة المبتدعة
بتاويل الدين بعيد لكن الامر اى الشأن الالهي يقتضي الانقياد اى انقياد مشرعه
اليه وان لم يكن بما يرضيه وبيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف فالموافق
المطيع لا كلام فيه لبيانه اى لوضوح حاله وظهور انقياد مشرعه اليه واما المخالف
فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه فقوله الحاكم مجرور على انه صفة للخلاف او منصوب
على انه مفعول له اى للمخالفة الاسم الحاكم عليه من الله احد الامرين اما التجاوز
التجاوز عن خلافه الحكم ليظهر حكم الاسم العفو والغفور واما الاخذ على ذلك الخلاف
ليظهر حكم الاسم المنتقم والقهار ولا بد من احدهما لان الامر اى الامر المقتضي لاحدهما
وهو استحقاق المكلف المخالف حق ثابت في نفسه ومقتضى الحق حق فعلى كل حال من
العفو والاخذ قد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله وما هو عليه اى ولما هو
عليه من الحال المقتضي لاحد الامرين فالحال اى حال العبد هو المؤثر في انقياد الحق
له فمن هنا اى من اجل ان حال العبد وفعله موافقا كان او مخالفا هو المؤثر في انقياد
الحق له فكان انقياد الحق جزاء لفعله كان الدين جزاء اى معتبرا فيه الجزاء فان
الانقياد وعدمه يترتبان على الدين وعلى الانقياد وعدمه يترتب الجزاء فتحقق

معنی آخر من معانیه الثلث وفسر الجزاء وقسمه بقوله ای معاوضة بما یسره وبما لا یسره فبما یسره ای جزاءه بما یسره ما یدل علیه قوله تعالی رضی الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء بما یسره فان رضی الله عنهم یسرهم فیرضون عنه وجزاء بما لا یسره ما یدل علیه قوله تعالی ومن یظلم منکم نذقه عذابا کبیرا هذا جزاء بما لا یسره فان اذاقة العذاب مما لا یسرهم بل یسوءهم وقوله تعالی ونتجاوز عن سیاتهم هذا ای التجاوز المفهوم منه جزاء ایضا فان التجاوز ایضا مما یقتضیه حال من احوال العبد فهو جزاء له ولما لم یکن التجاوز جزاء السیات کان فی کونه جزاء خفاء حکم علیه بانه جزاء ولم یقیده بقوله بما یسره لظهور کونه منه ولا یخفی ان الجزاء بالرضوان بالنسبة الی المطیعین وبالتجاوز بالنسبة الی العاصین فنبه بهذا الکلام علی ان الجزاء بما یسر یتحقق بالنسبة الی الفریقین ولا یختص بالاول فقد صح ان الدین هو الجزاء ای معتبر فیه الجزاء هذا نتیجة لما سبق ای قد ثبت بما سبق ان الدین الذی اعتبر فیه الانقیاد اعتبر فیه الجزاء ایضا وکما ان الدین هو الاسلام والاسلام هو عین الانقیاد ای انقیاد العبد لما شرعه الله فقد انقاد ای فکذلک قد انقاد الحق سبحانه العبد الی ما یسر العبد والی ما لا یسر العبد فتحقق الانقیاد من الطرفین وهو ای انقیاد الحق الیهما هو الجزاء الانقیاد العبد وعلمه هذا ای جعل احد الفعلین من العبد والآخر من الحق سبحانه جزاء لما من العبد لسان الظاهر فی هذا الباب ای باب الجزاء وبیانه واما سره وباطنه ای سر الجزاء وحقیقته الباطنة عن فهم اهل الظاهر فانه ای الجزاء تجل ای تجلی حال من احوال العبد وظهوره فی مرآة وجود الحق تبعا لحال آخر من احواله فالحال الثانی باعتبار تبعیته للحال الاول وترتبه علیه جزاء له فلا یعود علی الممکنات من الحق الا ما تعطیه ذواتهم المتقلبة فی احوالها فان لهم فی کل حال صورة وجودیة تناسبه وتخالف الصور الوجودیة التی لسائر احوالهم فتختلف

صورهم لاختلاف احوالهم فيختلف التجلی ای تجلی وجود الحق بهذه الصور لاختلاف
الحال فيقع الاثر الذی هو التلذذ او التعذب فی العبد بحسب ما يکون عليه ای يکون عليه تجلی الوجود الحق بصور احواله فان کانت صورة ملائمة له فهی الخير والافضده فما اعطاه
الخير سواه وما اعطاه ضد ذلك الخير غيره وانما قال ضد الخير ولم يقل الشر
تنبيها على ان الشر من حيث هو شر لا تقبل الوجود بل من حيث نسبته الى
الخير ومضادته المظهرة اياه کما قيل فبضدها تتبين الاشياء بل هو منعم ذاته
ومعذبها فلا يذمن فی ضد الخير الا نفسه ولا يحمدن فی الخير الا نفسه فان کلا من
الخير وضده انما هو صورة حال من احواله ظهرت فی مرات الوجود الحق بحسب
علم الحق به وباحواله وعلم الحق به وباحواله لا يکون الا على ما هو عليه فی نفسه فلله
الحجة البالغة عليهم فی علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم فلا يتعلق الا على ما هو عليه فی
نفسه ذلك سر القدر ثم السر الذی فوق هذا السر الذی ذکرناه فی مثل هذه
المسئلة ان الممکنات لا تزال ثابتة على اصلها من العدم ای على اصلها
الذی هو العدم ما شمت رائحة الوجود نحن فی قوله من العدم بيانية وليس
وجود الا وجود الحق متلبسا بصور احوال ما هی عليه الممکنات فی انفسها واعيانها
ای بصور احوال تکون الممکنات عليها فقوله الممکنات تفسير للضمير واضافة
الاحوال الى الموصول بيانية فقد علمت من يلتذ بادراك ما يلائمه ومن يتالم بادراك
ما لا يلائمه فالملتذ والمتالم هو الحق سبحانه اذ لا التذاذ ولا تالم لما لا وجود له لکن
بعد تلبسه بصور احوال الممکنات وتجليه بها وکذلك قد علمت ما تعقب
کل حال من الاحوال فانه من تجلياته سبحانه بصورة حال تابع لحال اخرى مترتب
عليه وبه ای بهذا التعقب سمی الجزاء عقوبة وعقابا فالعقوبة والعقاب
ماخوذان من العقب وهو ای استعمال العقوبة والعقاب سائغ بحسب اصل اللغة فی

الخير والشر اذا كانا مترتبين على امر اخر جزاء له غيران العرف سماه فى الخير ثوابا وفى الشرع عقابا ولهذا اى لاجل ان كل جزاء حال تعقب حالا اخر سمى او شرح اى فسر الدين الذى هو الجزاء بالعادة لانه اى لان صاحب الدين عاد اليه ما يقتضيه و يطلبه استعداده حاله فالدين الذى هو الجزاء هو العادة اعلم ان حاصل كلام الشيخ رضى الله عنه ان الدين الذى وصى به ابراهيم بنيه الدين الذى هو الاحكام الوضعية الشرعية والمعانى الثلاثة اللغوية معتبرة فيه ايضا فانه يستتبع انقياد العبد له وجودا او عدما وعليه يترتب انقياد مشرعه للعبد فانقياد المشرع له جزاء لانقياده وجودا وعدما والجزاء فى الحقيقة عين الفعل الذى هو جزاء له لكن فى صورة اخرى فيتحقق العادة التى هى العود لكنه قد وقع فى اداء هذا المعنى مسامحات لقلة اعتداده رضى الله عنه بالعبارة ووضوح المقصد عند ذوى الفهم ثم استشهد على استعمال الدين فى معنى العادة بقول الشاعر وقال الشاعر كدينك من ام الحويرث قبلها اى عادتك ومعقول العادة ان يعود الامر تانيا بعينه الى حاله الاول وهذا العود بعينه ليس ثمه اى فى صورة الجزاء فان العادة بهذا التفسير تكرار ولا تكرار فى الوجود فكيف فى الجزاء فان الوجود الحق كما قال ابوطالب المكى رحمه لا يتجلى فى صورة مرتين لكن العادة اى الامر الذى يعود حقيقة واحدة معقولة لا تعدد ولا تكثر فيها الا من حيث ظهورها فى صورة مختلفة شخصية والتشابه فى تلك الصور موجود فان كل واحدة من تلك الصور وان كانت مغايرة فى تشخصها للصور الاخرى لكنها باعتبار ان كل واحدة منها صورة شخصية لحقيقة واحدة امثال واشباه وتكرار الاشباه باعتبار ما به التشابه ودليل تكرار ظهور تلك الحقيقة فى الصور المتشابهة ايضا عود فنحن نعلم مثلا ان زيدا عين عمرو فى الانسانية وما عادت الانسانية فى نفسها اذ لو عادت لتكثرت وهى حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر فى نفسه فمن هذه الحيثية لا تكرار ولا عود

ونحن نعلم ايضا ان زيدا ليس عين عمرو فى الشخصية فشخص زيد ليس شخص عمرو ومع
تحقق وجود الشخصية بما هى شخصية اى تحققه فى الاثنين فحصل بينهما نسبة فنقول فى الحس
عادت اى الشخصية او الحقيقة لهذا الشبه ونقول فى الحكم الصحيح فى العقل لم تعد
لوحدة الحقيقة فما ثمه عادة بوجه اعتبار يعنى وحدة الحقيقة وثمه عادة بوجه اعتبار يعنى
تكثر الحقيقة بصورها الشخصية وتشابه تلك الصور فى كونها صورا شخصية لتلك الحقيقة كما ان ثمه
جزاء بوجه هو كون الحال الثانى تبعا للحال الاول مرتبا عليه وما ثمه جزاء بوجه وهو كون الحال الثانى حالة
براسها للعين الممكنة فان الجزاء الذى هو الحال الثانى ايضا حال فى الممكن براسه من احوال عين
الممكن يقتضيه عين الممكن كسائر الاحوال من غير فرق وغاية ما فى الباب انه يقع عقيب حال اخر وهذه
اى كون الجزاء ايضا حالا يقتضيه عين الممكن كسائر الاحوال مسئلة اغفلها علماء
هذا الشان اى اغفلوا ايضاحها على ما ينبغى لانهم جهلوها فانها من سر القدر
المتحكم فى الخلائق وعلماء هذا الشان عالمون به فيكونون عالمين بها ايضا ولما فرغ
رضى الله عنه عن بيان الدين العرفى الشرعى الموصى به واعتبار معانيه الثلثة اللغوية
فيه اراد ان يبين نسبة الانبياء وورثتهم الذين يبلغونه الى المامورين ويكلفونهم به
اليه والى المامورين به فقال واعلم انه كما يقال فى الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك
يقال فى الرسل والورثة اى ورثتهم من العلماء انهم خادموا الامر الالهى فى العموم
حيث يبلغونه الى المامورين المكلفين ويمدونهم فى امتثاله بالترغيب والترهيب
لتكون نافذا فيهم الى غير ذلك وقوله فى العموم متعلق بقوله يقال اى القول بانهم خادموا
الامر الالهى انما هو فى عرف عموم الخلائق والنظر الظاهر وهم اى الرسل وورثتهم فى
نفس الامر وعرف الخصوص خادموا احوال الممكنات من الهداية والرشاد و
امثالهما فانهم يظهرونها فيمن يستعد لها من الممكنات ويدرجونها فى مراتب
كمالها ويصونونها من اضدادها وانما جعل خدمة احوال الممكنات فوق خدمة

الامر الالهی لان الامر الالهی من مقتضیات احوال الممکنات فالم یقتض الممکنات توجه الامر الالهی الیها لم یتوجه الیها فهی اصل بالنسبة الیه فخدمتهم ای خدمة الرسل والورثة من جملة احوالهم التی هم علیها فی حال ثبوت اعیانهم فی علم الحق سبحانه فانظر ما اعجب هذا الامر من کون الاشرف خادما للاخس ولما حکم رضی الله عنه بکون الطبیب خادما للطبیعة والرسل وورثتهم خدمة الامر الالهی بل لاحوال الممکنات والمتبادر من الخدمة المطلقة ان یکون فی جمیع الامور ولیس الامر ههنا کذلک دفعه بقوله الا ان الخادم المطلوب بالذکر ههنا ای فی هذا المقام انما هو واقف عند مرسوم مخدومه ای مارسمه المخدوم وعینه من احواله لیخدم الخادم فیه ولا یتجاوزمنه الی غیره من الاحوال ولیس خادما مطلقا ای فی جمیع الامور بل فیما رسمه وعینه وذلک الرسم والتعیین من المخدوم اما بالحال کما فی الطبیعة فان الطبیعة لا تطلب بلسان حالها من الطبیب الا حفظ الصحة وازالة المرض لان خلقتها کذلک فلا تقتضی عند عروها من الامور الغریبة الا ذلک فالطبیب انما یخدمها فی ذلک لا غیره واما بالقول کالحق سبحانه فانه رسم لخادمی امره بالقول ان یخدموه فیما له وجه فی الهدایة مطلقا ثم بین ما ذکر من ان الخادم المطلوب ههنا انما هو المقید لا المطلق بقوله فان الطبیب انما یصح ان یقال فیه انه خادم الطبیعة لو مشی بحکم المساعدة لها فیما اقتضته فی حد ذاتها معریة عن العوارض الغریبة کحفظ الصحة وازالة المرض لا فیما اقتضته مطلقا فان الطبیعة لا نضبیا فی العوارض الغریبة الیها قد اعطت ای اقتضت فی جسم المریض مزاجا خاصا به یسمی مریضا فلو ساعدها الطبیب خدمة من حیث اقتضاءها المرض لزاد فی کمیة المرض بها ای بواسطة الطبیعة ایضا کما کان یحفظ الصحة ویزیل المرض بواسطتها فانه لا یتحقق تاثیر فی طبیعة المریض صحة ومرضا الا بالطبیعة ولیس الطبیب مما یرید فی کمیة المرض بها وانما یردعها ویمنعها عما اقتضته بواسطة العوارض الغریبة

طلبا للصحة والصحة بعد المرض من الطبيعة ايضا كالمرض بانشاء مزاج خاص اخر
في جسم المريض يخالف هذا المزاج الخاص الذي به سمي مريضا فاذن ليس
الطبيب بخادم الطبيعة مطلقا وانما هو خادم لها من حيث انه لا يصلح جسم المريض
ولا يغير ذلك المزاج الذي به سمي مريضا الا بالطبيعة ايضا ففي حقها اي الطبيعة يسعى
الطبيب ويخدمها من وجه خاص وهو اعتبارها من حيث اقتضاءها الصحة
وازالة المرض غير عام لاعتباراتها كلها لان العموم لا يصح في مثل هذه المسئلة لما عرفت
فالطبيب خادم من وجه خاص لا خادم على وجه العموم وكما ان الطبيب في خدمة
الطبيعة من وجه دون وجه كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق سبحانه
فهم في خدمته من حيث امره التكليفي وليسوا في خدمته من حيث الامر الارادي
الغير الموافق للتكليفي والحق على وجهين في الحكم في شان احوال المكلفين يحكم في شانهم
بالامر التكليفي ويحكم في شانهم بالامر الارادي او نقول يحكم فيهم بالامر التكليفي الموافق
للارادي بالامر التكليفي المخالف له فيجري الامر ويصدر من العبد بحسب ما تقتضيه
ارادة الحق لا بحسب ما يقتضيه امره التكليفي الا اذا كان موافقا للارادة ويتعلق ارادة
الحق به اي بما يقتضيه ارادته بحسب ما يقتضي به علم الحق ويتعلق علم الحق به اي
بما يقتضي به علمه على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فما يجري الامر من العبد الا
على حسب ما اعطاه من ذاته فما ظهر العبد او المعلوم الا بصورته التي هو عليها
في الحضرة العلمية فالرسول والوارث خادم للامر التكليفي الالهي الموافق بالارادة فانه
ما لم تتعلق ارادته بالامر التكليفي لم يقع ولا يلزم من ذلك تعلقها بالمامور به لا
خادم الارادة فان الارادة كثيرا ما يكون مخالفة للامر التكليفي وهو خادم للامر التكليفي
ثم هو اي الرسول والوارث يرد على المكلف ما يضره من الاخلاق والافعال بامره بالامر الالهي فيرد ما سوى
من الحق بهذا الرد طلبا لسعادة المكلف واظهارا لحكم الله فلو خدم الرسول او الوارث

الارادة الالهية ما نصح المكلف لان خدمة الارادة يقتضي ان يترك الخادم المكلفين على
ما هو المراد منهم ولكنه ينصحه فهو ليس خادما للارادة بل للامر التكليفي ولذلك
ينصح المكلف بتبليغه اليه وتكليفه عليه وما نصح الا بها اعنى بالارادة التابعة للعلم
التابع للمعلوم فما نصح النبي او الوارث الا بما يقتضيه عينه الثابتة فالرسول والوارث
كل واحد منهما طبيب اخروي للنفوس المكلفة يحفظ صحة الفطرة عليهم ويجتهد في
ازالة ما يضادها منقاد للامر الله التكليفي حين امره فينظر في امره تعالى وينظر في
ارادته فيراه اى الحق قد امره يعنى العبد المكلف بما يخالف ارادته ولا يكون الا ما
يريد ولهذا اى لاجل انه لا يكون الا ما يريد كان الامر اى وجد
وتحقق الامر التكليفي فانه سبحانه اراد وقوعه فاراد الامر اى وقوعه فوقع وما اراد
وقوع ما امر به متلبسا بالمامور فلم يقع المامور به من العبد المامور فسمى عدم وقوع
المامور به مخالفة ومعصية فلعين هذا العبد الثابتة في الحضرة العلمية استعداد
التكليف فيتوجه اليه الامر التكليفي وليس لها استعداد الاتيان بالمامور به ولهذا
وقعت المخالفة والمعصية فان قلت ما فائدة الامر بما يعلم عدم وقوعه قلت فائدته تميز
من له استعداد القبول ممن ليس له استعداد ذلك لتظهر السعادة والشقاوة
واهلهما فالرسول مبلغ للامر الالهي خادم له يحرض على قبوله لا للامر الارادي
ولهذا اى لتخلف وقوع المامور به عن وقوع الامر به واتصاف المامور حينئذ بالمخالفة
والمعصية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبتني هود اى سورة هود واخواتها
لما تحوى عليه سورة هود من قوله فاستقم كما امرت فشيبه قوله تعالى كما امرت
فانه لا يدرى عليها دائما هل امر بما يوافق الارادة فيقع المامور به فيتصف بالطاعة
او بما يخالف الارادة فلا يقع المامور به فيتصف بالمعصية ولا يعرف احد حكم الارادة
انها تعلقت بالمامور به او بنقيضه الا بعد وقوع المراد الذى هو عين المامور به

او غيره الا من كشف الله بصيرته ورفع عنها الحجاب فادرك اعيان الممكنات فى
حال ثبوتها فى الحضرة العلمية على ما هى عليه فيها فيحكم عند ذلك الادراك
عليها بما يراه من الاحوال والاحكام وهذا الادراك والحكم قد يكون لاحاد
الناس وهم الكمل من الانبياء والاولياء لا لكلهم ويكون فى اوقات مخصوصة
لا يكون مستصحبا اى دائما فى جميع الاوقات قال تعالى خطابا لنبينا صلى الله
عليه وسلم قل ما ادرى ما يفعل بى ولا بكم اى فصرح بالحجاب فقوله صرح على
صيغة الامر عطف على قوله قل وتفسير له ويحتمل ان يكون على صيغة الماضى
عطفا على قال المقدر وليس المقصود من الكشف الواقع لبعض الناس فى بعض
الاوقات الا ان يطلع العبد المكاشف اى يحصل له الاطلاع فى امر خاص شاء الله
الاطلاع عليه لا غير كما قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فان قلت
قوله صلى الله عليه وسلم فعلمت علم الاولين والاخرين يدل على عموم الاطلاع وان
كان فى بعض الاوقات قلت لا نسلم ذلك فان ما يعلمه الاولون والاخرون امر
خاص بالنسبة الى معلومات الحق سبحانه ولو سلم عمومه فالمثبت فى الحديث علمه
الكلى الاجمالى فى مقام الروح والمنفى ههنا علمه التفصيلى فى مقام القلب والله
تعالى اعلم +

فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية

المراد بالحكمة النورية العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال لانه عالم نورانى وانما خصها
بالكلمة اليوسفية لانه عليه السلام كان عالما بمراد الله من الصور المرئية المثالية
وكل من يعلم بعده ذلك فمن مرتبته ياخذ ومن روحانيته يستفيد هذه الحكمة
النورية اى العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال الذى هو عالم نورانى انبساط
نورها اى حاصلة من انبساط نورها اى نور الكلمة اليوسفية التى هى روحانيته

علی حضرة الخیال المطلق او المقید فی حال النوم والمراد بانبساط نورها علیها اطلاعها علی الصور المتمثلة المرئیة فیها وعلی ما اراد الله سبحانه بها وهوای ذلک الانبساط اول مبادی الوحی الالهی فی اهل العنایة الکبری الذی هم الانبیاء علیهم السلام اولا انما هو الصور المثالیة المرئیة فی النوم ثم یترقون الی ان یروا الملک فی المثال المطلق او المقید فی غیر حال النوم لکن مع فتور ما فی الحس تقول عائشة رضی الله عنها اول ما بدی به رسول الله صلی الله علیه وسلم من الوحی الرؤیا الصادقة فهی من اقسام الوحی ولهذا قال صلی الله علیه وسلم الرویا الصادقة جزء من ستة واربعین جزء من النبوة وهی نصیب المؤمنین منها فکان صلی الله علیه وسلم لا یری رؤیا الا خرجت ای هذه الرؤیا معًا ای مع ما عبرت به مثل فلق الصبح وفسر الشیخ رضی الله عنه قولها مثل فلق الصبح بقوله تقول ای عائشة رضی الله عنها لا خفاء بها ای بالرؤیا التی کان صلی الله علیه وسلم یراها فمیزت عائشة رضی الله عنها بین اوقات النبی صلی الله علیه وسلم فجعلت بعضها منامًا یحتاج المرئی فیه الی التعبیر وبعضها یقظة لا یحتاج فیها الیه ولما ای الی هذا المقام من التمییز بین النوم والیقظة بلغ علمها لا غیر ثم تقول عائشة رضی الله عنها وکانت المدة له ای لرسول صلی الله علیه وسلم فی ذلک ای فی الوحی بالرؤیا الصادقة ستة اشهر ثم جاء الملک فی حضرة المثال او الخیال من غیر نوم وما علمت عائشة رضی الله عنها ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قد قال یعنی ما تنبهت المعنی قوله الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا فان النبی صلی الله علیه وسلم عد الناس فی حال الیقظة ایضا نیاما وجعل ما یظهر لهم فی الحس مثل ما یظهر لهم فی الخیال حین النوم فکما ان الصور المرئیة فی النوم محتاجة الی العبور منها الی حقائقها الباطنة کذلک الصور المحسوسة ایضا فانها امثلة للصور المثالیة وهی للارواح

المجردة واحوالها وهى للاسماء الالهية وهى الشئون الذاتية فكما يعرف العالم بالتعبير
المراد بالصورة المرئية فى النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد بالصور الظاهرة
فى كل مرتبة فعلم من قوله صلى الله عليه وسلم ان يقظة الناس نوم وعندنا
مقدمة معلومة وهى كل ما يرى فى حال اليقظة فهو من ذلك القبيل اى من قبيل
ما راه النبى صلى الله عليه وسلم فى مدة ستة اشهر فى الاحتياج الى التعبير و
ان اختلفت الاحوال اى احوال النوم بان كانت حال النوم المزاجى الحقيقى او
حال النوم الحكمى فمضى قولها اى مقول عائشة رضى الله عنها ستة اشهر مدتها
كلها بل عمره صلى الله عليه وسلم كله فى الدنيا بتلك المثابة اى بمثابة النوم قوله
بتلك متعلق بقوله مضى انما هو اى عمره صلى الله عليه وسلم منام فى عقب
منام لان الصور المتعاقبة المرئية فيه منامات متعاقبة يعبر
العارف منها الى حقائقها وكل ما ورد من هذا القبيل اى من قبيل ما يرى
فى حال النوم فهو المسمى عالم الخيال فالعالم كله خيال قال رضى الله عنه انما
الكون خيال وهو حق فى الحقيقة ولهذا اى لكون الكل من عالم الخيال مسمى
به يعبر وفسر التعبير بقوله اى الامر الذى يعنى التعبير هو ان يقال الامر الذى
هو فى نفسه على صورة كذا ظهر فى صورة بالتنوين غيرها بالجر على انه صفة للصورة
اى فى صورة مغائرة للصورة التى هو عليها فى نفسه فيجوز اى يعبر العابر من
هذه الصورة التى ابصرها النائم حقيقة او حكما الى صورة ما هو الامر عليه
اى الى صورة يكون الامر عليها فما موصوله واضافة الصورة اليه بيانية
والضمير المرفوع مفسر بالامر ان اصاب المعبر وظهور الامر فى صورة مغائرة
لما هو عليه فى نفسه كظهور العلم فى المنام فى صورة اللبن فعبر النبى صلى الله عليه
وسلم فى التاويل اى فى الحكم بان مال الصورة المرئية فى النوم اى شئ هو من

صورة اللبن الی صورة العلم فتاول صلی الله علیه وسلم ای قال مآل هذه الصورة
اللبنیة الی صورة العلم ثم انه صلی الله علیه وسلم کان اذا اوحی الیه اخذ عن
المحسوسات المعتادة فسجی ای ستر وغاب عن الحاضرین عنده ای لم یبق له
احساس بهم فان الغائب عن الشئ لم یکن له احساس به فاذا سری ای
رفع الوحی عنه رد الی ما غاب عنه واحس به فما ادرکه ای الذی اوحی الیه
الا فی حضرة الخیال المطلق او المقید الا انه لا یسمی نائما لان النوم عرفا ولغة ما
یکون سببه امرا مزاجیا یعرض للدماغ وسبب هذا امر مزاجی یقبض علی
القلب فیاخذه عن المحسوسات وکذلک اذا تمثل له الملک رجلا فذلک الممثل
من حضرة الخیال فانه ای الملک لیس برجل حقیقة فانه انسان ذکر وانما هو
الملک فدخل فی صورة انسان ذکر فعبره ای الانسان الناظر فی الصورة المرئیة
العارف بما یؤول الیه حتی وصل الی صورته الحقیقیة فقال هذا جبریل
اتاکم یعلمکم امر دینکم وقد قال لهم ردوا علی الرجل فسماه ای جبریل
بالرجل من اجل الصورة التی ظهر جبریل لهم ای للحاضرین فیها ای فی تلک
الصورة ثم قال هذا جبریل فاعتبر الصورة التی مال هذا الرجل المتخیل
الیها وهذه الصورة المعتبرة هی الصورة الملکیة فهو صادق فی هاتین
المقالتین صدق للعین ای لمشاهدة العین الباصرة فی العین الحسیة ای
فی الذات المحسوسة بالبصر التی لجبریل والجار والمجرور راعنی فی العین
الحسیة متعلق بصدق ای صدق الحکم فی الذات الجبرائیلیة المحسوسة بانه
رجل لمشاهدة العین الباصرة له کذلک او صدق فی انه رجل لظهور العین
الجبریلیة فی العین الباصرة التی هی من جملة الحواس کذلک وصدق فی ان هذا
المرئی فی صورة رجل جبریل فانه جبریل بلا شک منه ظهر فی صورة رجل

وقال يوسف عليه السلام انى رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر
رايتهم لى ساجدين فراى اخوته فى صورة الكواكب لكمال اهتدائهم وراى اباه
وخالته فى صورة الشمس والقمر راى اباه فى صورة الشمس لكمال نوريته بالنسبة
الى اخوته وخالته فى صورة القمر لاقتباسها النور من ابيه الذى هو كان كالشمس
هذا الذى ذكرنا من رؤية هؤلاء فى تلك الصور من جهة يوسف وبحسب
اعطاء استعداده ذلك فى القوة الخيالية وان لم يكن بحسب الشعور والارادة فى
علم بما راه لا الابدال ان وقع ولو كان من جهة المرئى وبحسب شعوره وارادته كظهور الملك على الانبياء
صورة من الصور وظهور الكمل من الاناسى على بعض الصالحين ايضا فى صورة من الصور لكان
ظهور اخوته فى صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته فى صورة الشمس والقمر معلوما مرادا لهم فلما لم يكن لهم
علم بما راه يوسف كان الادراك من جهة يوسف فى خزانة خياله وعلم يعقوب ذلك
يعنى ان هذه الرؤيا من جهة يوسف لا من جهتهم وليس لهم شعور بذلك
حين قصها عليه فقال يا بنى لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا
حسدا عليك حيث يحصل لهم علم بما رايته من تفوقك عليهم وانقيادهم لك
ثم برأ يعقوب عليه السلام ابناءه عن ذلك الكيد الذى اسنده اليهم اولا و
الحقه اى ذلك الكيد بالشيطان وليس ذلك الالحاق الا عين الكيد فان الافعال
كلها من الله فنسبتها الى الشيطان كنسبتها الى ابنائه وانما نسبها الى الشيطان
كيد ابى يوسف ليتجنب عن اسناد المذام اليه سبحانه ويتادب باسنادها الى
ما هو مظهر لاسمه المضل وليتزكى عن سوء ظن باخوته ترشيحا للنبوة التى تفرسها
فيه فان النبوة لا بد لها من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن فقال
ان الشيطان للانسان عدو مبين اى ظاهر العداوة فان الابانة هى الظهور ثم
قال يوسف عليه السلام بعد ذلك فى اخر الامر حين دخلوا مصر وخروا له

سجدا هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا ای اظهرها فی الحس بعد
ماکانت فی صورة الخیال فقال النبی صلی الله علیه وسلم الناس نیام فجعل مرتبة
الحس ایضا من قبیل النوم لانها صور مرئیة بازاء المعانی الغیبیة والحقائق الالهیة
معبرة بها فکان قول یوسف علیه السلام قد جعلها ربی حقا بمنزلة قول من
رای فی نومه انه قد استیقظ من رؤیا رآیها ثم عبرها ولم یعلم انه فی النوم الذی
رای فیه الرؤیا عینه بالجر علی انه تاکید للنوم بقرینة قوله مابرح ای ما زال عن
النوم الذی کان فیه فاذا استیقظ یقول رایت فی النوم کذا ورایت کانی استیقظت
واولتها ای رؤیای یکن اهذا الذی ذکرنا من حال النائم الذی توهم انه قد استیقظ
مثل ذلک الذی ذکرناه من یوسف علیه السلام فانظر کم فرق بین ادراک محمد صلی
الله علیه وسلم حیث ادرک الناس فی کل حال نیاما و بین ادراک یوسف علیه
السلام فی اخر امره حین قال هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا
معناه ثابتا حسا ای محسوسا بالحواس الظاهرة وما کان هذا الامر الثابت حسا
الا محسوسا ای ماخوذا من الحس فان الخیال لا یعطی ابدا الا المحسوسات
یعنی الصور الماخوذة من الحس فان المادة التی یتصرف فیها الخیال لیست الا الصور
الحسیة المخزونة فیه ولیس المراد انها حین التخیل محسوسة بالحواس الظاهرة
لیس یاتی لذای الخیال غیر ذلک ای غیر ذلک الذی ذکرنا فانظر ما اشرف علم ورثة محمد صلی الله
علیه وسلم من الکمل المطلعین علی مثل هذه الاسرار فکیف علم محمد صلی الله علیه
وسلم وسابسط القول ای الکلام فی تحقیق هذه الحضرة الخیالیة بلسان یوسف
المحمدی ای بلسان من هو علی قدم یوسف من ورثة محمد صلی الله علیه وسلم
فکانه جعل اسم یوسف علما لجنس من کان علی تلک القدم فوصفه بالمحمدی
التخصیص ماتقف علیه ان شاء الله ما موصولة او موصوفة بدلا من القول وضمیر

عليه لما اى ما تقف عليه ويصل فهمك اليه او موصوفة بمعنى بسطا فى محل النصب
على المصدرية وضمير عليه لعلم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم والضمير العائد
الى ما محذوف اى بسطا تقف به عليه وفى بعض النسخ سابسط من القول فتكون
ما فى محل النصب بالمفعولية فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم
هو بالنسبة الى الحق تعالى كالظل التابع للشخص فكما ان الظل تابع للشخص لا وجود
له الا بتبعية الشخص كذلك العالم تابع للحق سبحانه لا وجود له الا بتبعيته فهو اى العالم ظل الله
هذا الاسم الجامع فان كل جزء من اجزاء العالم ظل لاسم من الاسماء الداخلة فى ذلك الاسم الجامع
فمجموع العالم ظل لمجموعه فهو اى كون العالم ظل الله سبحانه عين نسبة الوجود اى الخارجى الى العالم
اى مستلزم لها استلزاما ظاهرا كانه عينها لان الظل المتعارف موجود بلا شك فى الحس يحكم بوجوده
الحس تابع فى وجوده للشخص فكذا كل ما كان له نسبة الظلية الى الحق سبحانه ينبغى ان يكون موجودا
غير تابع له فى وجوده فكانت نسبة الظلية اليه كانها عين نسبة الوجود اليه ولكن انما يكون الظل موجودا
اذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت اى فرضت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا
غير موجود فى الحس بل يكون بالقوة فى ذات الشخص الموجود المنسوب اليه الظل
فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات الثابتة فى الحضرة
العلمية عليها اى على تلك الاعيان امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما
امتد هذا الظل وفاض عليه من وجود هذه الذات اى الذات الالهية فقوله
من وجود هذه الذات متعلق بقوله امتد وما امتد عليه هذا الظل انما هو
اعيان الممكنات ولكن باسمه النور الذى به يظهر الاشياء فى العلم والعين وقع
الادراك اى ادراك الظل بحسب ما امتد عليه وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات
فى صورة الغيب المجهول هو الهوية الغيبية المجهولة مطلقا من حيث اطلاقها و
صورة الغيب المجهول هى الحضرة العلمية فانها الصورة الاولى لذلك الغيب ويجوز

ان يراد بالغيب المجهول الاعيان الثابتة لكونها غائبة عما سوى الحق مجهولة له الا
من شاء الله ان يطلعه عليها وحينئذ تكون اضافة الصورة اليه بيانية وامتداد
الظل على الاعيان الثابتة الممكنات فى الحضرة العلمية عبارة من انصباغ ظاهر
الوجود باحكام تلك الاعيان وتقيده باثارها فبواسطة هذا التقيد والانصباغ
يصير ظلا لمرتبة اطلاقه فالظل فى الحقيقة هو عين ذى الظل لا فرق بينهما الا
بالتقييد والاطلاق ثم انه لا شك ان الجهل عدم العلم والعدم ظلمة وسواد كما ان الوجود
نور وبياض فاذا انبسط النور الوجودى على الاعيان فى صورة الغيب المجهول فلا بد
ان يقع له امتزاج بالظلمة فيحصل له صلاحية ان يدرك لان النور المحض لا
يتعلق به الادراك ما لم يمتزج بظلمة ما وكذلك الظلمة الصرفة فانه لا بد فى الادراك
من النور فالظل الوجودى المدرك المجهول لا بد له من ظلمة واستشهد على ذلك
بقوله الا ترى الظلال المشهودة للكل تضرب الى السواد تشير اى الظلال بسوادها
الى ما فيها اى فى اعيان الممكنات من الخفاء والظلمة فان كل صورة شهادية انما
هى دليل على معنى غيبى وانما تضرب الظلال الى السواد لبعد المناسبة بينها
اى بين الظلال وبين اشخاص من هى ظل له ثم بالغ فى ذلك وقال وان كان
الشخص ابيض فظله بهذه المثابة اى تضرب الى السواد ثم استشهد على ان
البعد يوجب ضربة الى السواد بقوله الا ترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر
تظهر سوداء والحال انه قد تكون الجبال فى اعيانها اى فى حد انفسها على غير ما
يدركها الحس من اللونية التى هى السواد بان يكون فى حد انفسها غير سود و
ليس ثمه علة بالاستقراء لرؤية السواد الا البعد فما يوجبه البعد كسواد الجبال
وكزرقة السماء فهذا اى سواد الجبال وزرقة السماء ما انتجه البعد فى الحس
فى الاجسام الغير النيرة التى هى الجبال والسماء وغيرهما وكما ان الجبال والسماء

ليست نيرة فيوجب البعد فيها السواد والزرقة وكذلك اعيان الممكنات من
حيث ثبوتها فى الحضرة العلمية ليست نيرة فهى من قبيل الاجسام المظلمة الغير
النيرة فيورث البعد فيها ظلمة صورتها السواد او الزرقة وانما قلنا اعيان
الممكنات ليست نيرة لانها معدومة بحسب الخارج فهى وان اتصفت بالثبوت
فى الحضرة العلمية لكن لم تتصف بالوجود الخارجى اذ الوجود الخارجى نور يظهر
ذات الشيء واحكامه واثاره فى الخارج والاعيان الثابتة ما ظهرت فى الخارج
لا ذاتها ولا احكامها واثارها فلم تكن متصفة بالوجود واذا لم تكن متصفة بالوجود
كانت متصفة بالعدم الذى هو الظلمة فلم تكن نيرة ولما قيد رضى الله عنه
الاجسام التى يورث البعد فيها شيئا السواد والزرقة بكونها غير نيرة يفهم
منه ان الاجسام النيرة لا يورث البعد فيها شيئا منهما فكان محل ان يبين ان
البعد يورث شيئا اخر ام لا فقال غير ان الاجسام النيرة بل وغير النيرة ايضا تعطى
فيها البعد للحس صغرا بالنسبة الى ما هى عليه فى نفس الامر فهذا اثر
اخر للبعد عام للاجسام كلها فلا يدركها الحس الا صغيرة الحجم وهى فى اعيانها
كبيرة متجاوزة عن ذلك القدر المحسوس واكثر كميات منه من بعيد كما يعلم
بالدليل ان الشمس مثل الارض فى الجرم مائة وستة وستين وربعا وثمن مرة وهى
اى الشمس فى الحس على قدر جرم الترس مثلا فهذا الذى ذكرنا من الصغر
اثر البعد ايضا كما كان السواد والزرقة من اثره فما يعلم من العالم الذى هو
كالظل للحق الذى هو كذى الظل الا قدر ما يعلم من الظلال المتعارفة المشهودة
بالنسبة الى اشخاصها فكما يعلم من الظل الذى ذكرناه ممتدا من الشخص
تابعا له فى الوجود قائما به متشكلا باشكال اعضائه واجزائه فكذلك يعلم من العالم كونه
ظلا ممتدا من الحق سبحانه تابعا له فى الوجود قائما به مشتملا على صور اسمائه

وصفاته ویجهل من الحق عند معرفته بالعالم علی قدر ما یجهل من الشخص الذی منه کان ای وجد ذلک الظل المشهود للتعارف عند معرفته بذلک الظل فکما یجهل من الشخص عند معرفته بالظل حقیقة ذاته وکنه صفاته کذلک یجهل من الحق سبحانه عند معرفته بالعالم حقیقة ذاته وصفاته وافعاله فمن حیث ای الحق سبحانه من حیث هو ای العالم ظل له سبحانه یعلم ای الحق ومن حیث ما یجهل ما فی ذات ذلک الظل الذی هو العالم من صورة شخص من امتد عنه وهی صورته فی الحقیقة المطلقة الذاتیة اللاتعینیة یجهل من الحق سبحانه فلذلک نقول ان الحق سبحانه معلوم لنا من وجه وهو وجه ظهوره بصور الظلال مجهول لنا من وجه وهو وجه اطلاق ذاته وعدم تناهی تجلیاته ثم استشهد رضی الله عنه علی ما ادعاه من کون العالم ظلا للحق سبحانه بقوله تعالی الم تر الی ربک کیف مد الظل ان کان الخطاب لنبینا محمد صلی الله علیه وسلم کان المراد بالظل العالم کله لان ربه انما هو الاسم الجامع لجمیع الاسماء وان کان الخطاب لکل احد فالمراد بالظل ذلک الاحد الذی هو بعض اجزاء العالم و مظهر للاسم الذی یربیه خاصة ولو شاء ربک لجعله ای الظل ساکنا ای یکون فیه ای فی الحق بالقوة ولم یتحرک من القوة الی الفعل ولما کان المتوهم من قوله لجعله ساکنا احداث السکون له والمراد بقاءه علی السکون الاصلی فسره بقوله یقول ای الحق سبحانه لوشاء ما کان الحق لیتجلی للممکنات ای لاعیانها الثابتة فی الحضرة العلمیة حتی یظهر الظل علی تقدیر ذلک التجلی فیکون کما بقی من الممکنات ای مثل الممکنات الباقیة فی العلم التی ما ظهر لها عین فی الوجود فاللام فی قوله لیتجلی لتاکید النفی وحتی یظهر غایة للتجلی ثم جعلنا الشمس علیه ای علی الظل الذی هو اعیان الممکنات دلیلا یدل علیه ویظهره للبصر والبصیرة علما وعینا وهو

ای الشمس بلسان الاشارة اسمه النور الذی قلناه حیث قلنا ولکن باسمه النور
وقع الادراک وهو عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره فی نفسه واظهاره لغیره
فی العلم والعین ویشهد له ای لکون الشمس دلیلا یظهر الظل الحسّ فان الظلال
المحسوسة لا یکون لها عین وجودی لعدم النور فان فی الظلمة المحضة لا یتحقق
الظل ثم قبضناه ای الظل الذی هو العالم الینا قبضا یسیرا ای سهلا هنیا
بالنسبة الی مده و بسطه فان فی مده لا بد من اجتماع شرائط یکفی فی قبضه
انتفاء بعضها وانما قبضه ای الظل الذی هو العالم الیه ای الی الحق تعالی لانه ظله
فمنه ظهر کما ان الظل من الشخص یظهر والیه یرجع کما ان الظل الی الشخص یرجع الامر
کله کائنا ما کان فهو ای الظل الوجودی هو ای الوجود الحق لا غیره لانه لا فرق بینهما الا بالاطلاق والتقیید
المقید عین المطلق باعتبار الحقیقة وان کان غیره باعتبار التقیید فکل ما تدرکه من
العالم فهو وجود الحق ظهر فی اعیان الممکنات وتقید باحکامها وآثارها فسمی ظلا
وعالما فمن حیث ای فکل ما تدرکه من حیث هویة الحق ووحدتها واطلاقها
من غیر اعتبار اختلاف الصور فیها هو وجوده ای وجود الحق سبحانه ومن
حیث اختلاف الصور فیه ای فی کل ما تدرکه هو اعیان الممکنات فکما لا یزول
عنه ای عن کل ما تدرکه حال کونه متلبسا باختلاف الصور اسم الظل کذلک
لا یزول عنه حین تلبسه باختلاف الصور اسم العالم واسم سوی الحق فان اطلاق
هذین الاسمین علی کل ما تدرکه انما هو باعتبار کونه ظلا لا باعتبار کونه عین ذی
الظل فمن حیث احدیة کونه ظلا ای فکل ما یدرکه من حیث احدیة ظلیته
بان لم یعتبر فیه اختلاف الصور هو الحق فان ظلیته انما هی بسبب اختلاف الصور
فیه فاذا زال اختلاف الصور زالت الظلیة فصار واحدا احدا لا کثرة فیه فکان
عین الحق لانه ای الحق هو الواحد الاحد لا غیره ولان الظل من حیث احدیته هو

الواحد الاحد الواحد الاحد هو الحق لا غيره ومن حيث كثرة الصور فيه هو العالم وسوى
الحق والظل فتفطن وتحقق ما اوضحته لك واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم
ما له وجود حقيقي فان الوجود الحقيقي هو الحق سبحانه والعالم لكثرة صور متوهمة فيه
فوجوده وقيامه بالحق لا بنفسه كما يتوهمه المحجوبون وهذا معنى الخيال اى خيل لك
انه امر زائد على الوجود الحق قائم بنفسه لا بالوجود الحق خارج عن الوجود الحق و
ليس الامر كذلك فى نفس الامر فان الوجود فى نفس الامر واحد وهذا الوجود الواحد
باعتبار وحدته واطلاقه هو الحق سبحانه وباعتبار كثرته لتلبسه باحكام اعيان
الممكنات واثارها هو العالم وسوى الحق والظل فمن تخيل ان العالم وجودا
مستقلا فى نفسه مغائر الوجود الحق فلا شك ان ذلك وهم وخيال لا حقيقة
له وغير مطابق لما فى نفس الامر ثم انه رضى الله عنه اكد عدم قيام العالم بدون
الحق بتشبيه العالم بالظل المحسوس والحق كالشخص فقال الا تراه اى الظل
الظاهر فى الحس حال كونه متصلا بالشخص الذى امتد ذلك الظل عنه اى عن
هذا الشخص يستحيل عليه اى على ذلك الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال بل هما
اتصل به اعنى الشخص لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته حقيقة او حكما
فالشخص وان لم يكن ذات الظل حقيقة فانه كالذات له فى قوامه به وعدم تحققه
بدونه ولما كان الظل الذى هو المشبه اعنى العالم عين ذات المحضة الذى
هو الحق سبحانه من وجه اورد هذه العبارة للمبالغة فاعرف عينك اى
عينك الثابتة فانها ... من صورة معلومية ذات الحق متلبسة بشئونها
كلها او بعضها واعرف من انت من حيث عينك الخارجية فما انت من هذه الحيثية الا
الوجود الحق منصبغا باحكام عينك الثابتة واثارها واعرف ما هو نسبتك السارية
فى عينك الثابتة فى الحضرة العلمية اولا وفى عينك الموجودة فى الخارج ثانيا وما

نسبتك الى الحق نسبة الظل الى الشخص والمقيد الى المطلق وبما انت حق اى باى وجه
انت حق فانت حق من حيث الحقيقه وبما انت عالم اى باى وجه انت عالم وسوى
الحق وغير له فانت عالم وسوى وغير للحق من حيث التقيد والتعين وما شاكل
هذه الالفاظ اى العالم والسوى والغير ويجوز ان يكون قوله هذه الالفاظ اشارة الى
ماذكرنا من هذه الالفاظ الثلثة مع ماذكر قبلها من قوله فاعرف عينك الى اخره فانك كذلك بالماهية
وفى هذا العرفان والعلم يتفاضل العلماء فعالم يعلم بعض هذه الامور لكن شاهد كثرة التعينات
والتقيدات فقط فهو المحجوب عن الحق المشاهد للعالم والخلق ولكن شهد الوجود
الاحدى المتجلى فى هذه الصور فهو صاحب حال فى مقام الفناء والجمع واعلم منه يعلم
كلها وهو من شهد الحق فى الخلق والخلق فى الحق فهو كامل الشهود فى مقام البقاء بعد
الفناء والفرق بعد الجمع وهو مقام الاستقامة ولما ظهر ان نسبة العالم الى الحق
سبحانه نسبة الظل الى الشخص فكان العالم باجزائه ظلالا للحق سبحانه باسمائه
فالحق بالنسبة الى ظل خاص هو بعض اجزاء العالم صغير لظهوره فيه ببعض
من اسمائه لعدم ذلك البعض قابلية ظهور الاسماء كلها كما على الانسان الكامل
وبالنسبة الى ظل خاص اخر من اجزاء العالم له قابلية ظهور الاسماء كلها كبيرة
كذلك الحق سبحانه بالنسبة الى بعض الظلال صاف كظهوره فى عالم الامر بصور
النفوس المجردة ظهورا نوريا وبالنسبة الى بعضها اصفى كظهوره بصور بعض
العقول المجردة فان الصفاء له مراتب بحسب قلة الوسائط وكثرتها كالنور
بالنسبة الى حجابه اى ما يحجب صورة نوريته من الالوان والاشكال الزجاجية
عن الناظر فى الزجاج فقوله صغيرا وكبيرا مما مجرور صفة لظل خاص وخبر المبتداء
قوله كالنور وما مرفوع على الخبرية وقوله كالنور خبر مبتداء محذوف او صفة
محذوف يتلون اى النور بلونه اى لون الزجاج وفى نفس الامر لا لون له ولكن هكذا

متلونا بالوان الزجاجة تراه على البناء للمفعول ای تظنه وتعلمه وقوله ضرب مثال لحقيقتك بربك ای ضرب الزجاج مع النور ضرب مثال لحقيقتك مع ربك فقوله ضرب مثال منصوب على المصدرية ويجوز ان يكون منصوبا على الحالية ماولا باسم الفاعل ای ضارب مثال او على المفعولية بان يكون مفعولا ثانيا لقوله تراه ای تعلمه ضرب مثال وعلى ان يكون مفعولا له لقوله تراه ای اراناه الحق لضرب المثال و يجوز رفعه على ان يكون خبر مبتداء محذوف وجعل الضرب مع كونه مستعملا مع المثال بمعنى النوع صرف عن الظاهر فان قلت اذا رايت النور متلونا بلونه الاخضر ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك على صدق ما قلت الحس فانه هكذا يظهر فی الحس البصری و ان قلت ان النور ليس باخضر ولا ذی لون مطلقا لما اعطاه ای لاجل علم و حكم اعطاه لك الدليل العقلی صدقت ايضا وشاهدك على صدق ما قلت النظر العقلی الصحيح فان النور من حيث صرافة اطلاقه لا لون له فهذا النور المحكوم عليه بانه اخضر وليس باخضر بالاعتبارين نور ممتد عن ظل هو ای هذا الظل عين الزجاج وانما جعل الزجاج ظلا لانه من اجزاء العالم الذی هو ظل للحق سبحانه فهو ای الزجاج ظل ای للحق لانه من اجزاء العالم نوری لصفائه بحيث لا يحجب النور و النور الممتد من الزجاج ظل له لامتداده عنه او ظل للنور المطلق نوری لصفائه بالنسبة الى الاجسام الكثيفة المظلمة وعلى هذا القياس الموجود المتعين المقيد باحكام الاعيان الثابتة هو نور ممتد عن ظل هو عين الاعيان الثابتة فانه مقيد بحسب احكامه فهو الظل الذی هو عين الاعيان الثابتة اذ الوجود المقيد بحسب احكامه ظل نوری اما كون الاعيان ظلا فظاهر لكونها ظلا للشئون الالهية فی الحضرة العلمية واما كون الوجود المقيد ظلا فلكونه ممتدا اما عن الاعيان او عن الوجود المطلق كذلك ای

كمثل الزجاج الذى هو ظل نورى لا يحجب النور واوصافه المتحقق منا
اى من بنى نوعنا بالحق فان المتحقق منا ايضا ظل نورى تظهر بصفائه صورة الحق اى
اسماؤه وصفاته فيه ظهورا اكثر مما تظهر فى غيره ممن لا تحقق له بالحق اى من
ظهوره فى غيره فتكون ما مصدرية او يظهر صورة الحق اى اسماؤه فيه اكثر
من اسماء او الاسماء التى يظهر فى غيره فتكون ما موصوفة او موصولة فمنا من
يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه الروحانية وجوارحه الجسمانية بعلامات
دالة على كون الحق عين بصر العبد وسمعه وجميع قواه وجوارحه قد اعطاه الشرع
وفى بعض النسخ الشارع اى اعطاه النبى صلى الله عليه وسلم الشارع الذى يخبر
عن الحق فى الحديث القدسى الوارد فى قرب النوافل ولما ذكر ان الحق سبحانه سمع
العبد المتحقق به وبصره وجميع قواه وجوارحه كان محل ان يتوهم انه فان
معدوم بالكلية فانه ليس الا احدية جمع [illegible]
القوى [illegible]
ذكرنا [illegible]
[illegible]
العبد المتحق [illegible]
[illegible]
يكون له تعين وتميز فى الوجود كيف يعود اليه الضمير وغيره اى غير من يكون
متحققا بالحق من العبيد ليس كذلك اى بحيث يظهر صورة الحق فيه اكثر مما يظهر
فى غيره فنسبة هذا العبد المتحقق بالحق الذى يكون الحق سمعه وبصره
وسائر قواه اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد الذين لم يصلوا الى
هذا المقام واذا كان الامر على ما قررناه من ان نسبة العالم الى الحق كنسبة
الظل الى الشخص وليس للظل وجود حقيقى بل وجوده انما هو بالشخص
فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا هكذا فى النسخة المقروة

على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ مما يقول فيه سوى خيال فالوجود
كله اي الموجودات الممكنة كلها خيال وهو مدركاتك في خيال وهو انت فان
المدركات مرتسمة لا محالة في المدرك والوجود الحق الثابت المتحقق في نفسه
المثبت المحقق لغيره انما هو الله خاصة لكن من حيث ذاته وعينه لا من حيث
اسمائه اذا اخذت اسمائه من حيث انها سواه لا من حيث انها ذاته وعينه
لان اسمائه لها مدلولان نفهميان المدلول الواحد عينه اي عين الحق وذاته وهو
اي هذا المدلول الواحد عين المسمى والمدلول الآخر ما تدل عليه اي صفة تدل
تلك الاسماء عليها مما ينفصل الاسم الواحد به عن هذا الاسم الآخر ويتميز به عنه
فاين الاسم الغفور من الاسم المنتقم واين الاسم الظاهر من الاسم الباطن واين الاسم الاول
من الاسم الآخر فقد بان لك انه بما هو كل اسم عين الاسم الآخر يعني باي شئ كل اسم عين الاسم
الآخر [illegible] غير الاسم الآخر يعني باي شئ كل اسم غير الاسم الآخر وهو الصفة التي بها
[illegible] عينه اي
عين [illegible] الاسم
[illegible] الاسماء [illegible] ذات كلها
[illegible] دلالات وهي
[illegible] باعتبار التعين فسبحان من لم يكن
اي لم يوجد عليه دليل سوى نفسه بحسب الحقيقة وان كان غيره بحسب التعين
ولا يثبت كونه اي وجوده الا بعينه اي بذاته فما في الكون اي الوجود الحقيقي لو توهم
مقابلا للخيال الا ما دلت عليه الاحدية وعبر عنه بالاسم الاحد يعني الوجود الحقيقي
بحسب نفس الامر انما هو الذات الاحدية التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وما
في الخيال الا ما دلت عليه الكثرة وعبر عنه بالكثرة والكثير يعني الوجود الخيالي

الذى لا وجود له الا فى الخيال انما هو الكثرة النسبية الاسمائية والكثرة الحقيقية
التى بمظاهرها او كانه رضى الله عنه اراد بالخيال مدارك اهل المراتب فانه لا وجود
للكثرة الا فيها واذا انقطع النظر عنها لا وجود الا للذات الاحدية فمن وقف مع
الكثرة الحقيقية او النسبية فان كان مع الكثرة الحقيقية كان واقفا مع العالم المشهود
وان كان واقفا مع الكثرة النسبية كان مع الاسماء الالهية المنبئة عن التصرف
والتاثير ومع اسماء العالم المنبئة عن القبول والتاثر ومن وقف مع الاحدية
الذاتية كان واقفا مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث
صورته التى هى الكثرة النسبية الاسمائية والحقيقة المظهرية واذا كانت ذاته
غنية عن العالمين فهو اى غناه عن العالمين عين غناها عن نسبة الاسماء اليها
اى عن الاسماء المنسوبة اليها الهية كانت او كونية لان الاسماء الكائنة لها اى
لتلك الذات الغنية كما تدل عليها اى على الذات كذلك تدل على مسميات
اخر اى على معان اخر داخلة فى مفهومات تلك الاسماء مغايرة للذات مع مغايرة
بعضها لبعض بها حصل التمييز بينها تحقق ذلك المذكور من المسميات الاخر اثرها
اى اثر الاسماء التى هو العالم واحواله او تحقق ذلك اى كون هذه المسميات
مغايرة للذات اثرها اى اثر الاسماء فان الذات من حيث هى لا اثر لها واختلاف
الاثار يدل على مغايرة هذه المسميات فتحقق هذه المسميات التى لا تحقق للاسماء الا بها لا يكون الا
بالعالم فغناها عن العالم يستلزم غناها عن الاسماء وهذا هو المراد بكون الغنى
عن العالم عين الغنى عن الاسماء ومما يدل على كون ذاته تعالى غنية عنها وعن الاسماء
قوله تعالى قل هو الله احد اثبت له الاحدية التى هو الغنى عن كل ما عداه و
ذلك من حيث ذاته وعينه من غير اعتبار امر اخر الله الصمد من حيث
استنادنا اليه فى الوجود والكمالات التابعة للوجود فان الصمد من

يصمد اليه في الحوائج اي يقصد فاثبات الصمدية له سبحانه انما هو باعتبار استنادنا
اليه واما باعتبار احدية ذاته فهو غني عن هذه الصفة ايضا لم يلد من حيث
هويته ونحن اي نفي الوالدية عنه سبحانه انما هو بملاحظة هويته وهوياتنا فانه
لما اتصفت هوياتنا التي هي من مراتب الكونية بالوالدية تنزهت مرتبة الاحدية
عنها فهذا النفي من حيث هو ونحن اي باعتبارهما جميعا والوالدية نسبة بين
والد ومولود فاذا فرضت ههنا انما تكون بين والد هو هويته وبين مولود هو
نحن فنفيها انما تكون بملاحظتهما معا والوالدية والمولودية لا يكونان الا
بالمثلية فان المولود لا بد ان يكون مثل الوالد ولا مثلية بين هويته الواجبة و
هوياتنا الممكنة فنفي والدية انما تكون بملاحظة هويته وهوياتنا معا وعلى هذه
الوتيرة المولودية والكفاءة فلذلك قال ولم يولد كذلك ايضا اي من حيث
هويته ونحن ولم يكن له كفوا احد كذلك ايضا اي من حيث هويته ونحن فهذا
اي المذكور في هذه السورة من الاحدية والصمدية ونفي الوالدية والمولودية
والكفاءة بل الوالدية والمولودية والكفاءة ايضا نعته ان جعلنا النعت اعم من
صفاته الالهية والكونية فافرد ذاته ونزهها عن الكثرة مطلقا بقوله الله احد
وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا فالمراد بها اما النعوت المفهومة من
هذه السورة او مطلقا وعلى كل من التقديرين فالمراد بها اما النعوت الالهية او الكونية
او الاعم فنحن نلد فنتصف بالوالدية ونحن نولد فنتصف بالمولودية وهو متصف ايضا فينا بهما انهما
من نعوته ونحن نستند اليه فهو المستند ولكن فينا وهو المستند اليه باعتبار ذاته ونحن اكفاء
بعضنا لبعض فهو المتصف بالكفاءة ولكن فينا وهذا الواحد من حيث احديته
منزه عن هذه النعوت المعلومة عندنا فهو غني اي منزه عنها غير محتاج
اليها باعتبار احديته وان كان متصفا بها من حيث ظهوره في المراتب الكونية

كما هو غنى عنا واذا كان غنيا عنا وعنها كان غنيا عن الاسماء الالهية ايضا لانه ما يحوجنا
الى اثبات تلك الاسماء الا اثارها التى هى الاسماء الكونية والاعيان الخارجية وما
للحق نسب بالفتح يراد بيان نسب الا هذه السورة سورة الاخلاص فان بيان نسبه
تعالى ليس الا تنزيهه عن النسب حيث قال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد
وفى ذلك اى فى بيان نسبه نزلت هذه السورة فان المشركين قالوا للنبى صلى الله
عليه وسلم انسب لنا ربك اى بين لنا نسبه فبين نسبه بتنزيهه عن النسب حيث
نفى عنه الوالدية والمولودية والكفاءة فاحدية الله تعالى من حيث الاسماء الالهية
التى تطلبنا لتكون مجالى لها احدية الكثرة النسبية الاسمائية ويسمى مقام الجمع
واحدية الجمع والواحدية ايضا واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء احدية العين
ويسمى جمع الجمع ايضا وكلاهما يطلق عليه اى على كل منهما اسم الاحد لكن اطلاقه
على الثانى اكثر فاعلم ذلك فما اوجد الحق سبحانه الظلال المحسوسة الممتدة عن
الاجسام الشاخصة وما جعلها ساجدة متذللة واقعة على وجه الارض تحت
اقدام تلك الاجسام الشاخصة متفيئة اى راجعة منقلصة الى الشخص عن جهة
الشمال اى شمال الشخص عند ارتفاع الشمس فى جانب اليمين ومتفيئة عن جهة
اليمين عند ارتفاعها فى جانب الشمال الا لتكون دلائل لك تستدل بها عليك اى
على احوالك من افتقارك اليه سبحانه فى وجودك والكمالات التابعة لوجودك
وتستدل بتفيؤها يمينا وشمالا لارتفاع نور الشمس شمالا ويمينا على ان اختلاف
احوالك انما هو بحسب تقلب الحق سبحانه فى شؤونه وعليه سبحانه اى على اسمائه
وصفاته كغناءه الذاتى وكونه مما يفتقر اليه من حيث اسماءه وصفاته وانما جعلها
دلائل لتعرف بها من انت فانت ظل لعينك الثابتة واقع على ظاهر الوجود منصبغ
باحكامها وعينك الثابتة ظل لذاته المتلبسة بشؤونه وما نسبتك اليه افتقارك

الیه بالوجوه المذکورة افتقار الظل الی الشخص وما نسبناه الیک غذاه عنک بذاته
غنی الشخص عن الظل وافتقاره الیک فی ظهور اسمائه وصفاته افتقار الشخص
الی الظل فی ظهوره فی مرتبة اخری حتی تعلم من این اومن ای حقیقة الهیة اتصف
ما سوی الله بالفقر الکلی ای یفقره فی کل الامور من الوجود والصفات التابعة له
الی الله وهذه الحقیقة هی عدمیته وامکانه فی نفسه وبالفقر النسبی بافتقار بعضه
ای بعض ما سوی الله الی بعض اخر ببعض الوجوه فان بعض ما سوی الله قد یکون
له مرتبة الشرطیة او الاعداد لوجود بعض اخر ولکمالات تابعة لوجوده وحتی
تعلم من این اومن ای حقیقة اتصف الحق بالغنی عن الناس وبالغنی عن
العالمین وهذه الحقیقة هی احدیته الذاتیة فان النسب الاسمائیة مفتقرة الی
متعلقاتها ومن ای حقیقة اتصف العالم بالغنی بغنی بعضه ای بعض العالم عن
بعض اخر من وجه ما هو ای لیس هذا الوجه عین ما افتقر ای عین وجه افتقر البعض
الاول الی بعضه الاخر به ای بذلک الوجه کالماء مثلا فانه غنی فی تبرده عن الشمس
مفتقر الیها فی حرارته فجهة الغنی هو البرد الطبعی وجهة الافتقار هی الحرارة
الغریبة وجعل ما الاولی موصولة لا نافیة بناء علی ما مر فی الفص الثانی من قوله
وهو عالم من حیث ما هو جاهل خلاف الظاهر ولما ذکر ان ما سوی الله وهو العالم
مفتقر الی الله بالفقر الکلی ومفتقر بعضه الی بعض بالفقر النسبی بینه بقوله فان العالم
کلاً وجزءاً مفتقر الی الاسباب فی وجوده وبقائه بلا شک افتقارا ذاتیا لامکانه
فی نفسه واعظم الاسباب له ای للعالم سببیة الحق فان المؤثر الحقیقی فی الوجود انما
هو الحق سبحانه وسائر الاسباب مظاهر سببیته لا تاثیر له فی الحقیقة ولهذا سمی
مسبب الاسباب ولا سببیة للحق یفتقر العالم الیها سوی سببیة الاسماء الالهیة
اذ لا نسبة بین الذات الاحدیة وبین العالم بوجه من الوجوه لا بالسببیة ولا بغیرها

والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اى عالم من العوالم كلا او جزءا اليه من عالم
مثاله فى كونه عالما ومن عين الحق وذاته ولكن باعتبار تلبسه بشان من شئونه
فقوله من عالم مثاله او عين الحق بيان لكل اسم يفتقر اليه العالم فهو الله اى كل اسم
يفتقر اليه العالم هو الله لانه من الاسماء الالهية والاسم عين المسمى من حيث الحقيقة لا غيره وان كان
غيره من حيث التعين ولذلك اى لكون كل اسم مفتقرا اليه هو الله لا غيره قال تعالى
يايها الناس انتم الفقراء الى الله حيث لم يجعل المفتقر اليه فى الذكر الا الله خاصة
فلو كان بعض المفتقر اليهم غير الله لا وجه لتخصيصه بالذكر والله هو الغنى فى
ذاته الحميد بصفاته التى يعطى بها مقاصد المفتقرين اليه ومعلوم ان لنا افتقارا
من بعضنا لبعض اى الى بعض فاسماؤنا من حيث كوننا مما يفتقر اليه اسماء الله تعالى
لانا من هذه الحيثية بمقتضى عينه فاسماؤنا اسماؤه اذ اليه الافتقار بحسب مقتضى
الاية بلا شك فلو كنا غيره لم يكن المفتقر اليه هو الله فقط ولما لم يظهر من هذا
الكلام الا كوننا عين الله من حيث كوننا يفتقر الينا بعض اراد ان يثبت العينية
مطلقا فقال واعياننا سواء كانت خارجية او ثابتة فى نفس الامر ظله
لا غيره اما اعياننا الثابتة فلانها ظل للذات الالهية المتلبسة بشئونها واما اعياننا
الخارجية فلانها ظل لاعياننا الثابتة وظل الظل ظل بالواسطة والظل عين ذى
الظل فانه من مراتب تنزلاته فهو اى الله هويتنا من حيث الحقيقة لا هويتنا
من حيث التعين وقد مهد نالك السبيل فى معرفة كون الله عين كل شئ اجمالا
فانظر فى تفاصيل ما ورد عليك لتنشأ هذه فى كل شئ على سبيل التفصيل والله
يقول الحق وهو يهدى السبيل +

فص حكمة احدية فى كلمة هودية

لما انجر كلامه رضى الله عنه فى اخر الحكمة اليوسفية الى الاحدية الذاتية والاحدية الاسمائية

اردفها بالحكمة الهودية الموصوفة بالاحدية الفعلية لدعوته قومه اليها استيفاء
للاقسام ان لله احدية جمع جميع الاسماء الصراط المستقيم اى الجامع لجميع
الطرق الواقعة لكل اسم اسم ظاهر اى صراط الله او كون الله على الصراط المستقيم
ظاهر مكشوف لبعض الخلائق كما يدل عليه غير خفى فى العموم اى ليس خفيا فى
عموم الخلائق بحيث لا يظهر على احد بل هو ظاهر على بعضهم فقوله فى العموم قيد
للخفاء المنفى لا للظهور ولا للنفى الخفاء ويجوز ان يكون قيدا لهما ويكون المعنى على ان
صراط الله ظاهر متحقق غير خفى بعدم التحقق فى عموم الاسماء لان طرق الاسماء من
جزئيات صراط الله او فى عموم الخلائق لانهم على طرق الاسماء التى من جزئياته
فى كبير وصغير عينه اى عينه الغيبية وهويته الذاتية سارية فى كل كبير وصغير
صورة ومرتبة وفى جهول بامور لعدم وجدانه قابلية العلم بها وفى كل عليم بتلك الامور
لوجدانه القابلية ولهذا اى لسريانه سبحانه فى كل شئ وسعت رحمته التى هى
الوجود الذى هو عينه كل شئ من حقير وعظيم صورة او مرتبة ما من دابة
تدب وتتحرك بشعورها وارادتها الى غاية ما الا هو اى الحق سبحانه بهويته الغيبية
السارية فى الكل آخذ بناصيتها يمشى بها الى غايتها ان ربى اى الذى يربنى ويمشى بى على
صراط مستقيم يوصل من يمشى عليه ومن يمشى به الماشى عليه الى غايته
المطلوبة فكل ماش يمشى على صراط ما فعلى صراط الرب المستقيم الذى يمشى
به ربه عليه واذا كان على الصراط المستقيم الذى ربه عليه فهو غير مغضوب
عليه لربه لان احدا لا يغضب على من يعمل بمقتضى علمه وارادته ولكن عدم
مغضوبيته انما تكون من هذا الوجه اى من حيث الرب الذى يمشى به على
الصراط المستقيم واما من حيث الرب الذى يخالف ربه ويدعوه الى صراط مستقيم
بالنسبة اليه فهو مغضوب عليه وكذلك هو غير ضال من هذا الوجه وان كان من وجه

اخر ضالا كما عرفته في الغضب وكما كان الضلال عارضا لان كل مولود يولد على
الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه كذلك الغضب الالهي المسبب عن الضلال
ايضا عارض والمآل بعد زوال الغضب العارض الى الرحمة التي وسعت كل شيء
وهي اي الرحمة هي السابقة على الغضب كما قال سبحانه سبقت رحمتي غضبي
ولما كان المتبادر من الدابة في فهم اهل الظاهر الحيوانات فقط وذلك خلاف
ما كوشف به العارفون قال وكل ما سوى الحق حيوانا كان او جمادا او نباتا دابة
فانه بحكم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ذو روح يدب
على صراط يوصله الى غاية ما ومآله اي فيما سوى الحق من يدب بنفسه وانما
يدب بغيره الذي هو ربه فهو يدب بحكم التبعية للذي اي لربه الذي هو يمشي
على الصراط المستقيم وانما قلنا انه يمشي على الصراط فانه اي الصراط لا يكون
صراطا الا بالمشي عليه وقد اثبت الحق سبحانه الصراط لنفسه حيث قال على
لسان هود عليه السلام ان ربي على صراط مستقيم فينبغي ان يكون ماشيا عليه شعر
اذا دان لك اطاع ومشى على طريق الانقياد لك الخلق فقد دان لك اطاع ومشى على طريق الانقياد
لك الحق الذي اخذ بناصية الخلق ومشى بهم على ذلك الصراط لان من ياخذ بناصية احد يمشي به
على صراط لابد ان يمشي عليه فهو يدب بالاصالة ومن يمشي به يدب بالتبعية وان دان لك اطاع و
مشى على طريق الانقياد لك الحق فقد لا يتبع الخلق ولا يمشي على صراط الانقياد لك لان كل ما يكون
في مرتبة الجمع ليس يلزم ان يظهر في مقام الفرق بخلاف العكس فان كل ما يكون في مقام الفرق لابد ان يكون في
مرتبة الجمع فحقق قولي اعتقد حقا وصدق قولنا الواقع فيه اي فيما ذكرنا من ان انقياد الخلق يستلزم انقياد الحق
من غير عكس فقولي كله في اي شيء وقع هو الحق المطابق لما في نفس الامر فانه كما ذكر في صدر الكتاب من مقام التقديس
المنزه عن الاغراض التلبيس فما في الكون موجود تراه ما له نطق لان الكل ناطق بتسبيح الله سبحانه ليس هذا
النطق بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون قال الشيخ رضي الله عنه في اخر الباب الثاني عشر من فتوحاته

قد ورد ان المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس والشرائع والنبوات
متنصحونه من هذا القبيل ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار
قد ذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه اذاننا ويخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال
الله مما لا يدركه كل انسان وما خلق تراه العين الا عينه وحقيقته حق ظهر فى
صورة الخلق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث الصورة غيره والى
الحيثية الاخيرة اشار بقوله ولكن مودع فيه اى الحق مودع فى الخلق ايداع المطلق
فى المقيد لهذا اى للحق صورة اى صور الخلق حق بضم الحاء جمع حقة وكذلك الصور
جمع صورة كلاهما كثمر وثمرة شبه صورة الخلق بالحقة والحق المودع فيه بما فيها
واعلم ان العلوم الالهية اى الفائضة من الحضرة الالهية سواء كان متعلقها
الحق والخلق او المتعلقة بذات الله وصفاته وافعاله الذوقية اى الكشفية الوجدانية
لا الكسبية البرهانية الحاصلة لاهل الله بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن
جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية و
المواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة مختلفة
باختلاف القوى الحاصلة تلك العلوم منها فان لكل منها علما يخصه سواء كانت
روحانية او جسمانية الا ترى ان ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل
بالقوى الروحانية لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس ويجوز ان يكون ضمير منها راجعا الى العلوم كما
هو الظاهر ويكون من للاجل اى القوى الحاصلة من اجل تلك العلوم لتكون وسيلة الى تحصيلها واذا
كان راجعا الى القوى كما فى الوجه الاول فحق التركيب الحاصلة هى منها كما لا يخفى وهى مع كونها اى مع
كون هذه القوى ترجع الى عين واحدة هى الذات الاحدية فانها التى ظهرت
بصور تلك القوى فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى
يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يسعى بها فذكر ان هويته هى عين الجوارح

والقوى المنطبعة فيها التى هى عين العبد فالهوية واحدة والجوارح مع القوى المنطبعة فيها مختلفة راجعة الى تلك الهوية الواحدة فالكل يرجع الى عين واحدة ولكل جارحة وقوة علم من علوم الاذواق يخصها وذلك العلم لا يحصل من غيرها كادراك المبصرات للبصر والمسموعات السمع ولذلك قيل من فقد حسًا فقد فقد علمًا وتلك العلوم كلها حاصلة من عين واحدة هى الذات الاحدية تختلف باختلاف الجوارح التى هى مظاهرها ويمكن ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة العلمية فانها حقيقة واحدة مختلفة باختلاف القوى والجوارح وهذه العين الواحدة سواء كانت الذات الاحدية او الحقيقة العلمية كالماء فانها حقيقة واحدة تختلف فی الطعم كالعذوبة والملوحة باختلاف البقاع فمنه عذب فرات يروى شاربه ويزيل العطش ومنه ملح اجاج لا يروى شاربه بل يزيد عطشه وهو ماء فی جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت طعومه باختلاف البقاع كذلك الذات الاحدية حقيقة واحدة تختلف تجلياتها باختلاف المظاهر وكذلك الحقيقة العلمية حقيقة واحدة تختلف احوالها باختلاف القوى والجوارح الحاصلة هى منها وهذه الحكمة التى هى شهود احدية من هو آخذ بناصية كل دابة من علم الارجل اى يحصل بالسلوك وهو اى علم الارجل ما يشير اليه قوله تعالى فی الاكل الذى اثبته لمن اقام كتبه حيث قال ولو انهم اقاموا التورىة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم وهذه الاقامة انما يتحقق بالقيام بحقها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقائقها ودركها والعمل بمقتضاها وتوفية حقوق ظهرها وبطنها ومطلعها فلو اقاموها كذلك لاكلوا من فوقهم اى تغذوا بالعلوم الالهية الفائضة على ارواحهم من جانب الحق سبحانه سواء كانت متعلقة بكيفية العمل او لا بواسطة النبى صلى الله عليه وسلم او بالالهام قبل العمل ومن تحت

ارجلهم ای بالعلوم الحاصلة لهم بحسب سلوکهم قال النبی صلی الله علیه وسلم من عمل بما یعلم اورثه الله علم ما لا یعلم فالاکل من فوقهم هو التغذی بالعلم المتقدم علی العمل والاکل من تحت ارجلهم هو التغذی بالعلوم التی اورثها العمل فان قلت اذا کان الاکل من فوقهم التغذی بالعلم المتقدم علی العمل فکیف یترتب علی اقامة الکتب الالهیة فان هذه الاقامة هی العمل بمقتضاها قلنا لا نم اولا ان اقامتها هی العمل بمقتضاها بل هی اعم من ان تکون تدبر معانیها وکشف حقائقها او العمل بمقتضاها سلمنا لکن ترتبها انما هو باعتبار اجتماعها مع العلوم المترتبة علی العمل وانما قلنا هذه الحکمة من علم الارجل فان الطریق الذی هو الصراط المستقیم هو المسلوک علیه والممشی فیه ای فی ذلک الطریق والسعی ایضا اذا کان ذلک الطریق صوریا لا یکون الا بالارجل فشبهنا السلوک المعنوی بالصوری واثبتنا الارجل للسالک المعنوی کالسالک الصوری فسمینا العلم الحاصل من سلوکه المعنوی علم الارجل علی سبیل التشبیه فلا ینتج هذا الشهود ای شهود الاحدیة فی اخذ النواصی ای فی کون النواصی ماخوذة بید من هو علی صراط مستقیم یعنی لا ینتج فی ذلک الاخذ بشهود وحدة الاخذ الا هذا الفن الخاص یعنی علم الارجل الذی هو من علوم الاذواق فان العلم الحاصل بالسلوک یفضی الی شهود وحدة اخذ نواصی الخلائق المتصرف فیهم فقوله هذا الشهود منصوب علی المفعولیة وهذا الفن مرفوع علی الفاعلیة وفی اخذ النواصی متعلق بلا ینتج ولما ذکر ان الاخذ بالنواصی کلها والقائد لاصحابها انما هو الحق سبحانه اراد ان ینبه علی انه کما لا قائد لهم باخذ بنواصیهم الا هو کذلک لا سائق لهم الا هو فهو القائد وهو السائق فذکر قوله تعالی ونسوق المجرمین وهم ای المجرمون هم الذین استحقوا المقام الذی ساقهم الله تعالی الیه ای الی ذلک المقام بریح الدبور التی اهلکهم الله سبحانه عن نفوسهم بها

اى بتلك الريح فهو يا خذ بنواصيهم والريح تسوقهم اى هو سبحانه يسوقهم
بالريح اسند الفعل الى السبب وهى اى الريح عين الاهواء التى كانوا عليها ظهرت
بصورة ريح الدبور لانها انتشات من الجهة الخلقية التى لها الادبار الى جهنم
وهى اى جهنم هى البعد الذى كانوا يتوهمونه فانه لا بعد فى الحقيقة اذ المقامات و
المواطن كلها مراتب ظهوره سبحانه فلا بعد الا على سبيل التوهم فلما ساقهم
الله سبحانه بريح الدبور التى كانت صورة اهوائهم الى ذلك الموطن يعنى جهنم و
اخذ منهم الاسم المنتقم حقه على مر السنين والاحقاب وخلصوا عن انفسهم
وعرفوا ان لا ملجاء ولا منجا الا الى الله سبحانه حصلوا فى عين القرب وانكشف لهم
ان البعد المسمى بجهنم ما كان الا امرا متوهماً فزال البعد فزال مسمى جهنم
الذى هو البعد المتوهم فى حقهم لا ذاته التى هى ذلك الموطن ففازوا بنعيم القرب
من جهة الاستحقاق يعنى استحقاقهم المقام الذى ساقهم اليه وهو جهنم لانهم
مجرمون فما اعطاهم الحق سبحانه هذا المقام الذوقى اللذيذ الخالص من جهة المنة من
غير عمل منهم وانما اخذوه بما استحقته حقايقهم اى اعيانهم الثابتة بعد اتصافهم
بالوجود من اعمالهم بيان لما التى كانوا عليها مدة حيوتهم وكانوا فى السعى فى اعمالهم
على صراط الرب المستقيم لان نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة يعنى
الاستقامة على الصراط فما مشوا الى موطن جهنم بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر
والقسر فان ربهم الذى هو اخذ بنواصيهم جبرهم على ذلك المشى الى ان وصلوا
الى عين القرب بزوال توهم البعد ولما اثبت القرب للمجرمين المبعدين استشهد
عليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه اى الى المتوفى منكم ولكن لا تبصرون وانما هو
اى المتوفى يبصر فانه مكشوف الغطاء فبصره اليوم حديد بغير كليل فتبصر من هو اقرب
الاشياء اليه وما خص فى نسبة القرب اليه تعالى ميتا من ميت اى ما خص

سعید الی القرب ممیزا ایاه من شقی بل شمل ذلك القرب الکل کما قال سبحانه
فی موضع اخر من غیر تخصیص وهو قوله تعالی ونحن اقرب الیه من حبل الورید فما
خص انسانا بالقرب ممیزا ایاه من انسان اخر فی ذلك القرب فالقرب الالهی من
العبد سعیدا کان او شقیا لاخفاء به فی الاخبار الالهیة فلا قرب اقرب من ان یکون
هویته تعالی عین اعضاء العبد وقواه ولیس العبد سوی هذه الاعضاء والقوی
فهو ای العبد حق متشهود فی خلق متوهم وهو الظل المتخیل الذی سبق فالخلق معقول
لا یدرك الا بالعقل والخیال بل لا وجود له الا فیهما والحق محسوس متشهود عند المؤمنین
واهل الکشف والوجود ای الوجدان وما عدا هذین الصنفین یعنی اهل الکشف
الوجود والمؤمنین لهم فیهم علی عکس ذلك فالحق عندهم معقول والخلق مشهود
اراد بما عداهما المحجوبین کالحکماء والمتکلمین والفقهاء وعامة الخلائق فهو ای علمهم
بمنزلة الماء الملح الاجاج لا یروی شاربه والطائفة الاولی الذین هم اهل الکشف والوجود
والمؤمنین لهم علمهم بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه والنافع لصاحبه
فالناس علی قسمین من الناس من یمشی علی طریق یعرفها انها الحق ویعرف
غایتها انها الحق ایضا فهی فی حقه صراط مستقیم ومن الناس من یمشی علی
طریق یجهلها انها الحق ولا یعرف غایتها ایضا انها الحق وهی عین الطریق التی عرفها
الصنف الاخر فی کون کل منهما حقا منتهیا الی الحق لا فرق بینهما الا بمعرفة السالکین
علیها وجهالتهم فالعارف یدعوا الی الله علی بصیرة یعرف بها انه سبحانه هو
الداعی والمدعو والطریق ویعرف ایضا انه غیر مفقود فی البدایة فهو یعرف نزید اعوا
اسما اسما علی اسم الی اسم وغیر العارف یدعوا الی الله علی التقلید والجهالة
فلا یعلم وحدة هذه الاشیاء وکونها عین الحق ویظن انه مفقود فی البدایة و
الطریق موجود فی النهایة فهذا ای علم الکشف والوجود علم خاص یاتی ای یحصل

(حاشیه: لان عینه تعالی بعینه موجود فی کل صورة ظاهرة)

من اسفل سافلین لان الارجل هے اسفل من اعضاء الشخص وا سفل منها
ای من الارجل ما تحتها ولیس ما تحتها الا الطریق الذی یسلکه السالکون
بالارجل ویحصل لهم العلم بسلوکه بها فما یاتی علمهم الا من اسفل سافلین فمن
عرف ان الحق عین الطریق عرف الامر علی ما هو علیه فان فیه ای فی الحق جل وعلا
یسلك ویسافر من عرف الحق فان سفره لیس الا فی المعلومات التی هے الآثار ثم
الافعال ثم الاسماء والصفات وینتهی اخرا الی الذات فلا یکون سفره الا فیه
تعالی اذ لا معلوم من تلك المعلومات الا هو لانها مراتب ظهوره وهو الظاهر
فیها وهو عین السالك والمسافر فی تلك المعلومات العالم بها درجة درجة فلا
عالم الا هو کما لا معلوم الا هو فمن انت فاعرف حقیقتك ای ماهیتك الموجودة و
طریقتك التی بسلوکها تصل الی کمالك فکل واحدة منهما هے الحق لا غیر فقد بان
لك الامر علی ما هو علیه علی لسان الترجمان الذی ترجم عن حقیقة الامر ان
فهمت ما ذکره لك وذلك الترجمان نبینا صلی الله علیه وسلم حیث اتی بحدیث
النوافل وهود علیه السلام حیث قال ما من دابة الا هو اخذ بناصیتها او الشیخ
رضی الله عنه حیث کشف هذه الحقائق فهو ای لسان الترجمان لسان حق لانه
لسان هو حق کما ورد فی الحدیث القدسی کنت سمعه وبصره ویده ولسانه
فلا یفهمه الا من فهمه علی لفظ المصدر للحق کسمعه وبصره وجمیع قواه وجوارحه
فان للحق نسبا کثیرة ووجوها مختلفة فهو بحسب بعض هذه النسب والوجوه
لسان یترجم به عما یرید وبحسب بعضها فهم ای قوة فاهمة یدرك بها ما
یترجم اللسان عنه ثم استشهد رضی الله عنه علی کثرة نسبه واختلاف وجوهه
بقوله الا تری عادا قوم هود کیف قالوا هذا عارض ممطرنا فظنوا خیرا بالله وهو
سبحانه عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول بقوله بل هو ما

استعجلتم به فاخبرهم علموا انتم واعلى فى القرب فانه اذا امطرهم فذلك حظ الارض
وسقى الحبة الملقاة فيها فلا بد ان يمضى عليها زمان طويل ومدة مديدة
حتى تحصل نتيجته ويحصل منها الغذاء الجسمانى الذى هو من حظوظ انفسهم
فلا يصلون الى نتيجة ذلك المطر هكذا فى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه
وفى بعض النسخ ذلك الظن اى ظن انه عارض ممطر الا عن بعد فقال سبحانه
لهم مضربا عما قالوه بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم فتجلى فى خيالهم
اولا بصورة العارض الممطر وفى حسهم ثانيا بصورة ريح فيها عذاب اليم فظهر
من ذلك كثرة نسبه واختلاف وجوهه فجعل الحق سبحانه الريح اشارة الى
ما فيها من الراحة لهم اخرا بحسب رحمانيتهم فان بهذه الريح اراحهم من
هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة اى الصعبة والسدف اى الحجب المدلهمة
اى المظلمة وفى هذا الريح عذاب اى امر يستعذبونه بحسب روحانيتهم اذا
اذاقوه الا انه يوجعهم فى الحس لفرقة المالوفات فباشرهم العذاب واهلكهم
فكان فى هذه الريح الامر اى الخير الذى توقعوه اليهم اقرب مما تخيلوه اى من
الخير الذى تخيلوه فى العارض الممطر فدمرت اى كل شيئ اهلكت الريح بامر
ربها الذى هو بعض من الاسماء الجلالية كالقهار والمنتقم وامثال ذلك فاصبحوا
لا يرى الا مساكنهم وهى اى مساكنهم جثثهم التى عمرتها ارواحهم الحقية التى
بوساطتها يربب الحق سبحانه ابدانهم او التى هى مظاهر الاسم الحق الذى له
الثبات والدوام فان الارواح لا يتطرق اليها فساد وهلاك بخلاف الابدان وعمارة الارواح الابدان
كتعمير الملائكة السموت كما هو مذكور فى الحديث وتعمير المصلين المساجد وتعمير المتهجدين
الليل وما قيل فى قوله عمرتها ارواحهم اشارة الى ان الارواح هى التى تعمر الابدان
وتكونها اولا فى رحم الام ثم تدبرها فى الخارج فهى موجودة قبل وجود الابدان

لا تصح الا فى الارواح الكلية التى هى للكمل واما الارواح الجزئية التى لسائر الناس
فلا يوجد الا بعد حصول المزاج وتسوية البدن كما ذهب اليه الحكماء فى الارواح
كلها كما صرح بذلك الشيخ صدر الدين القونوى قدس سره فى بعض رسائله فزالت
حقيقة هذه النسب الخاصة اى ربوبيتها فيكون المراد بالنسب الخاصة ارواحهم
التى خص كل واحد منها ببدن اخر والتعبير عنها بالنسب اما بناء على انها حاصلة
من نسبة الروح الكلى الى الابدان او على ان لها نسبة التدبير والتصرف الى
ابدانهم فعبر عنها بالنسب توسعا وتجوزا ويمكن ان يراد بالنسب تعلقاتها بالابدان
فى التدبير والتصرف وبخصيتها ثبوتها وبقائها فبقيت علوها كلهم بعد زوال الحيوة
الحيوة الخاصة بهم اى بقيا كلهم الناشئة من تجلى الحق سبحانه عز شانه عليهم
بالاسم الحى السارى فى الكل فان لابدان الحيوانات نوعين من الحيوة احدهما
الحيوة الخاصة لها بواسطة تعلق الارواح بها وثانيهما الحيوة اللازمة لها لسريان
الوجود الحق بجميع صفاته كالحيوة والعلم وغيرهما فى كل موجود فاذا انقطعت
علاقة الارواح من الابدان زالت الحيوة الاولى وبقيت الثانية الخاصة بها
اى الحاصلة لها من غير توسط امر مغائر لها وهذه الحيوة الخاصة هى التى تنطق
بها الجلود والايدى والارجل كما وقع فى الكلام الالهى وعذبات الاسواط والافخاذ كما
ورد فى الحديث النبوى وقد ورد النص الالهى اما من مقام الجمع الالهى او الفرق
النبوى كما ذكرنا بهذا الذى ذكرناه كله الا انه تعالى وصف نفسه على لسان
نبيه صلى الله عليه وسلم بالغيرة حيث قال ان سعد الغيور وانا اغير من سعد
والله اغير منا ومن غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وليس الفحش
اى الفاحش الا ما ظهر اى ليس فحش الفاحش وشناعته الا باعتبار ظهوره
ولما كان هذا الحكم بحسب الظاهر منافيا لما وقع فى الكلام الالهى حيث قال حرم

ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن دفعه بقوله واما الفحش ما بطن فهو لمن ظهر
ذلك الفاحش الباطن له فثبوت الفحش له باعتبار ظهوره له لا باعتبار بطونه
فليس الفحش الا لما ظهر فلما حرم سبحانه الفواحش ای منع ان تعرف حقيقة
ما ذکرناه وهي حقيقة ما ذکرناه انه ای الله سبحانه عين الاشياء من
حيث الحقيقة فسترها ای تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين بالغيرة
ای بستر الغيرية وهو ای الغيرة والتذکير باعتبار الخبر انت ای انانيتك اذا اعتبرتها
ولاحظتها واما اذا لم تعتبرها ونظرت اليها بعين الفناء کما هي عليه فی نفس الامر
فلا غيرة ولا غيرية من الغير ای الحکم على الغيرة بانها انت انما هو باعتبار انها
ماخوذة من الغير فانك من حيث انانيتك مغايرة له سبحانه فالغير ای الذي
هو غير الحق في نظره وکذلك الاشياء الاخر مع مغايرة بعضها لبعض مغاير لوجود
الحق بقول السمع سمع زيد مثلا والعارف بالامر على ما هو عليه يقول السمع اي
سمع زيد منا عين الحق وهكذا ما بقي من القوى والاعضاء فهو مضاف الى زيد
وامثاله عند الغير الذي هو جاهل وعين الحق عند العارف فما کل احد عرف
الحق على ما هو عليه من انه عين الاشياء فتفاضل الناس في هذه المعرفة وتميزت
المراتب ای مراتبهم فيها فبان الفاضل الذي له فضل على ما سواه لفضيلة المعرفة
عن المفضول وبان المفضول لعدمها عن الفاضل واعلم انه لما اطلعني الحق سبحانه
واشهدني اعيان رسله في البرزخ المثالي وانبيائه کلهم البشريين قيد به
ليخرج رسل الملائکة وقيل لان کل ظاهر ينبئ عن باطن فهو نبي بهذا الاعتبار
عند العارفين وقيل لان لکل نوع عندهم نبيا هو واسطة بينه وبين الحق سبحانه
کما اشار اليه قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالکم
من آدم الى محمد صلوات الله عليهم اجمعين في مشهد حصل لي الشهود

فيما اقت باقامة الحق اياى فيه بقرطبة مدينة من بلاد المغرب سنة ست وثمانين
وخمس مائة ما كلمنى احد من تلك الطائفة الا هود عليه السلام وكانه كان ذلك
لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام بمشرب الشيخ وذوقه رضى الله عنه
فانه اى هودًا عليه السلام اخبرلى بسبب جمعيتهم قيل كان سبب جمعيتهم تهنيته قدس
سره بانه خاتم الولاية المحمدية وقيل كان سببها انزاله فى مقام القطبية ويخدش
الوجه الاخيران كلامه فى مواضع من كتبه كالفتوحات وغيره يدل على انه
من الافراد ويمكن دفعه بان كونه من الافراد انما هو فى وقت تصنيفه تلك
الكتب وكونه من الاقطاب انما هو فى وقت تصنيفه ذلك الكتاب لانه اخر
مصنفاته ورأيته اى هودا عليه السلام رجلا ضخما فى الرجال حسن الصورة
لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا لها ودليلى على كشفه لها من القران قوله
تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم واى بشارة
للخلق اعظم من هذه المقالة ثم من امتنان الله علينا ان اوصل الينا هذه
المقالة عنه فى القران ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما اخبر به
عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان اى هو عين الحواس
والاعضاء الظاهرة والقوى الروحانية المجردة عن المواد الهيولانية المظلمة
اقرب الى الله سبحانه من تلك الحواس والاعضاء الجسمانية فاكتفى النبى صلى
الله عليه وسلم بذكر الابعد المحدود اى المعلوم حده وحقيقته عن الاقرب
المجهول الحد والحقيقة فانه اذا كان عين الابعد يلزم بالطريق الاولى ان يكون
عين الاقرب فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا مفعول
له لقوله ترجم وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته اى مقالته
الله ترجمها عن هود عليه السلام بشرى لنا ايضا فكمل العلم بهما تين

الترجمتين فى صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا الا الكافرون اى الساترون
تلك الآيات بالحسد والانكار فانهم يسترونها اى تلك الآيات وان عرفوها حسدا
منهم على من تظهر فيه تلك الآيات ونفاسة اى ضنة وبخلا على خزائن رحمة
الله وعنايته ان يعطى غيرهم مالم يعطهم وظلما على تلك الآيات وعلى من اتى بها
وعلى انفسهم ايضا وما رايناه قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية انزلها من مقام
الجمع الالهى او اخبار عنه تعالى اوصله الينا من مقام الفرق النبوى فيما يرجع اليه اى
فى بيان معنى يرجع اليه ويتصف هو به الا متلبسا بالتحديد والتقييد تنزيها كان
ما يرجع اليه او غير تنزيه اوله اى اول ما يرجع اليه من الصفات العماء الذى
ما فوقه هواء وما تحته هواء وكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق فالعماء لغة السحاب
الرقيق الساتر لنور الشمس واصطلاحا التعين الجامع لجميع التعينات على سبيل
الاجمال ثم ذكر انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه ينزل الى السماء الدنيا
فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه فى السماء وانه فى الارض كما قال تعالى وهو الذى فى
السماء اله وفى الارض اله فهذا تحديد ايضا وذكر انه معنا اينما كنا الى ان اخبرنا انه
عيننا ونحن محدودون فما وصف نفسه فى الصور المذكورة الا بالحد وقوله ليس
كمثله شئ الذى هو بالغ فى التنزيه حد ايضا ان اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة
فيكون المعنى ليس مثله شئ فقد تميز عن الاشياء المحدودة ومن تميز عن المحدود
فهو محدود بكونه ليس عين المحدود وفى الاطلاق عن التقييد تقييد بالاطلاق
المطلق المقابل للمقيد مقيد بالاطلاق لمن فهم وان جعلنا الكاف للصفة فقد
حددناه لان فى نفى مثل المثل اثبات للمثل وهو تحديد وان اخذنا قوله تعالى
ليس كمثله شئ على نفى المثل مطلقا سواء كانت الكاف زائدة وهو ظاهر او غير
زائدة على سبيل الكناية كما فى قولك مثلك لا يبخل تحققنا اى علمنا حقيقة بالمفهوم

وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء اما بالمفهوم فلانه اذا نفى عن الاشياء مثليته
يفهم منه بالمفهوم المخالف عينيته واما بالاخبار الصحيح فلقوله كنت سمعه وبصره
الحديث والاشياء كلها محدودة وان اختلفت حدودها فهو اى الحق سبحانه محدود
بحد كل محدود فما يحد شئ الا وهو اى ما يحد به ذلك الشئ حد الحق سبحانه فهو اى
الحق سبحانه هو السارى بهويته العينية المطلقة فى مسمى المخلوقات المسبوقة بالمدة
والمادة والمبدعات الغير المسبوقة بشئ منها بسريان المطلق فى المقيد ولو لم يكن الامر اى
امر سريانه كذلك اى بحيث يعم لكل ما صح الوجود اى وجود حقيقة من الحقائق لان
وجود الحقائق لا يكون الا بسريانه فيها فهو اى الحق سبحانه عين الوجود اذ ليس
الوجود الا ما يتحقق الحقائق بسريانه فيها واذا كان عين الوجود فهو على كل شئ
حفيظ يحفظه عن الانعدام بذاته اى حفظه للاشياء مقتضى ذاته ولا يؤده اى
لا يثقله ولا يتعبه حفظ شئ اذ مقتضى ذات الشئ لا يثقله ولما كانت الاشياء صورته
اذ المقيد صورة المطلق فحفظه للاشياء كلها عن ان ينعدم بظهوره لصورها حفظه
لصورته عن ان يكون الشئ على غير صورته فانه لما لم يكن له الظهور بصور الاشياء
الا هو في حالة لا يكون الاشياء غير صورته فحفظه للاشياء على هذا الوجه الخاص
يستلزم حفظه لها عن ان يكون غيره فيصح ان يقال حفظه للاشياء حفظ لها عن ان
يكون على غير صورته ولا يصح الا هذا اى لا يكون الشئ على غير صورته ولما كان المقيد
صورة المطلق فالصورة من حيث الحقيقة عين ذى الصورة ومن حيث التعين
غيره فهو الشاهد من الشاهد الذى هو بعض من صوره وهو المشهود من المشهود الذى
هو بعض اخر من صوره واذا كان كل شئ صورته فالعالم بجميع اجزائه صورته
وهو اى الحق سبحانه روح العالم المدبر له فهو اى العالم الروح المدبر له الانسان الكبير ثم فهو اى الحق
سبحانه الكون كله اى الموجودات كلها لانها صوره والصورة عين ذى الصورة

بوجه وهو الواحد الذی قام کونی بکونه ای وجودی بوجوده لظهوره بصورتی فانا
قائم موجود به وهو ظاهر بی ولذا ای لقیام وجودی بوجوده لظهور وجوده بی قلت یغتذی
ای یغتذی بی من حیث الظهور فظهوره متحقق وقائم بی کتحقق المغتذی وقیامه
بالغذاء وفی بعض النسخ واذا قلت یغتذی فهو شرط وجزاؤه قوله فوجودی غذاؤه
وبه ای بالحق سبحانه نحن نغتذی ای نغتذی فکما هو مغتذی بنا کذلک نحن
نغتذی به لکن فی الوجود والبقاء فلنا به الوجود والبقاء کوجود المغتذی بالغذاء
واذا کانت الاشیاء کلها عینه من حیث الحقیقة غیره ان نظرت بوجه ای بوجه الاطلاق
والجمعیة تعوذی کما قال صلی الله علیه وسلم واعوذ بك منك ولهذا الکرب ای لکرب
اندراج الکون کله فی الحق سبحانه کما یفهم من قوله وهو الکون کله تنفس ای تجلی
لاظهار ما فی الباطن من اعیان العالم فنسب الحق سبحانه النفس الی الاسم الرحمن
علی لسان نبیه صلی الله علیه وسلم حیث قال انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن وانما
نسب النفس الی الاسم الرحمن لا الی غیره من الاسماء لانه ای الحق سبحانه رحم به
ای بالرحمن ما طلبته النسب ای الاسماء الالهیة من ایجاد صور العالم یعنی صورة
الموجودة لان متعلق الرحمة التی هی الوجود المنبسط علی الماهیات انما هو الصور
الموجودة التی قلناها ای صور العالم ظاهر الحق اذ هو ای الحق الظاهر وهو ای الحق باطنها
ای باطن تلك الصور اذ هو ای الحق الباطن فظاهریة الحق انما هی باعتبار ظهوره
بصور العالم وباطنیته باعتبار بطونه فیها وهو الاول اذ کان هو ولا هی ای کان الحق
ولم یکن صور العالم کما قال صلی الله علیه وسلم کان الله ولا شئ معه فهو متقدم
علیها وهذا التقدم هو المراد بالاولیة وهو سبحانه الآخر اذ کان عینها ای عین
صور العالم عند ظهورها ولها التاخر فهو باعتبار ظهوره بها له الآخریة فالآخر عین
الظاهر والباطن عین الاول هذا باعتبار التنزل من الحق الی الخلق واما باعتبار

الترقى من الخلق الى الحق فالاخر عين الباطن والاول عين الظاهر وهو بكل شيء
عليم لانه بنفسه عليم وعلمه بنفسه عين علمه بالعالم فلما اوجد الحق سبحانه
الصور التى هى عين العالم روحانية كانت او جسمانية فى النفس الرحمانى الذى هو هيولى
العالم كله روحانية كانت او جسمانية كما ان النفس الانسانى هيولى لصور الحروف و
الكلمات والكلام وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالاسماء لوجود محال تصرفاتها
صح النسب الالهى للعالم اى انتساب العالم الى الحق سبحانه بانه مخلوق ومربوب له
فانتسبوا اى اهل العالم اليه تعالى فقال تعالى يوم القيمة اليوم اضع نسبكم وارفع نسبى اى
اخذ عنكم انتسابكم اى انتساب ذواتكم وصفاتكم وافعالكم الى انفسكم واردكم
الى انتسابكم الى فترون ذواتكم عين ذاتى وصفاتكم عين صفاتى وافعالكم عين
افعالى ولا تنسبونها الا الى اين المتقون اى الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم حيث
تحققوا بفناء انياتهم وحقايقهم فكيف بفناء صفاتهم وافعالهم فكان الحق ظاهرهم
اى عين صورهم العلمية والعينية الظاهرة اما ظهور العينية فبالنسبة الى الصور
العلمية واما ظهور الصور العلمية فبالنسبة الى ما هى صور له وهو الشيون الذاتية
وانما كان الحق ظاهرهم لانه وقاية لهم والوقاية ظاهر ما يستتر بها وهى باطنها
فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة والمراد بصورهم الظاهرة ما يعم القوة
الظاهرة والباطنة للاعيان الثابتة فانها وان كانت منقسمة الى ظاهرة وباطنة
فكلها صور ظاهرة بالنسبة الى اعيانهم الثابتة التى هى ايضا ظاهرة بالنسبة الى
الاسماء الالهية وهى بالنسبة الى غيب الذات المجهول النعت وهم اى المتقون بالمعنى
المذكور حيث عرفوا افناءهم الاصلى فكان الحق وجوداتهم الظاهرة واعيانهم الباطنة
لفناء انياتهم وحقائقهم فكيف بصفاتهم وافعالهم فهم الشاهدون له بين اثنا المشاهدة
لجماله بعينه فهم اعظم الناس قدرا والحقهم وجودا وقربا واتمهم صفة وفعلا

وفی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله عنه وهو اعظم الناس بافراد الضمیر حملا
علی المعنی ای المتقی اعظم الناس موافقا لقوله وقد یکون المتقی من جعل نفسه وقایة
للحق بصورته المحسوسة المشهودة لابقواه الباطنة فیها اذ هویة الحق التی یکون
العبد بصورته وقایة لها هی قوی العبد الباطنة فکیف یکون العبد بقواه الباطنة
التی هی عین هویة الحق وقایة لها فجعل مسمی العبد بصورته المشهودة وقایة
لمسمی الحق الذی هو عین قوی الحق الباطنة وکل واحد من هذا الاتخاذ والجعل انما اعتبر
اذا کانا مبنیین علی الشهود ای المشاهدة والکشف لا علی الاستدلال والتقلید حتی تمیز العالم
بالعلم الشهودی من غیر العالم علی هذا الوجه فغیر العالم یشتمل المستدل والمقلد
کلیهما قل هل یستوی الذین یعلمون الامر علی ما هو علیه علما شهودیا والذین لا
یعلمون الامر کذلک انما یتذکر بامثال هذه العلوم اولوا الالباب المذکورة هذه
العلوم وامثالها فی اصل فطرتهم وهم الناظرون بعین الکشف والمشاهدة بعد
تصفیة قلوبهم وتخلیتها بالکلیة عن الصور الکونیة فی لب الشیء الذی هو المطلوب
من ذلک الشیء وهو الاسم الالهی الذی یکون المقصود من وجود ذلک الشیء مظهریته
فما سبق مقصر فی هذه التصفیة مجد فیها بل لم یلحقه کذلک لا یماثل اجیر یعمل
للاجرة عبدا یعمل للعبودیة فان الاجیر عبد اجرته ینصرف من باب المستاجر
عند وصولها والعبد ملازم لباب سیده غیر منصرف عنه فی حال اصلا فکذا
من یعبد الحق لمحض العبودیة لیس کمن یعبده للفوز بالجنة او للنجاة من النار
واذا کان الحق وقایة للعبد بوجه وهو وجه ظاهریة الحق للعبد والعبد وقایة
للحق بوجه وهو وجه کون العبد ظاهرا للحق فقل فی الکون ای الموجودات الکائنة
ما شئت ان شئت قلت هو الخلق باعتبار کون الخلق ظاهرا والحق باطنا وان شئت قلت
هو الحق باعتبار کون الحق ظاهرا والخلق باطنا وان شئت قلت هو الحق الخلق بالاعتبارین وان شئت قلت لا

من كل وجه لانه باحد الوجهين خلق ولا خلق من كل وجه لانه باحد
الوجهين حق وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك لعدم التميز بين الوجهين فقد بانت اى
ظهرت هذه المطالب المذكورة المفصلة بعينك بحسب استعدادك وسلوكك
المراتب فان كنت فى مرتبة قرب النوافل قلت هو الخلق وان كنت فى مرتبة قرب
الفرائض قلت هو الحق وان كنت فى مرتبة الجمع بينهما قلت هو الحق الخلق وان كنت
فى مرتبة التحقيق والتميز بين المراتب الالهية والخليقة قلت لا حق من كل وجه و
لا خلق من كل وجه وان كنت فى مرتبة العجز وعدم التميز قلت بالحيرة ثم انه
رضى تعالى عنه اكد ما قصد بيانه من ان كل ما ورد من عند الله فيما يرجع اليه
انما ورد بالتحديد بقوله ولولا التحديد واقعا فى نفس الامر ما اخبرت الرسل بتحول
الحق فى الصور بانخلاعه عن صورة وتلبسه باخرى كما جاء فى الحديث الصحيح ان الحق
تعالى يتجلى يوم القيمة للخلق فى صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ
بالله منك فيتجلى فى صور عقائدهم فيسجدون له ولا وصفته الرسل بخلع الصور
عن نفسه بان يخلع عن الصور كلها فيحدد بتقييده بانخلاعه عنها واذا كان الحق
سبحانه ظاهرا فى كل محدود وشاهدا فى كل مشهود فلا تنظر العين اى عين
البصر والبصيرة فى المظاهر الصورية والمجالى المعنوية الا اليه سبحانه ولا يقع
الحكم الواقع من كل حاكم بحكم على تلك المظاهر والمجالى باى حكم كان الا عليه لانه
هو الظاهر فيها والظاهر عين المظهر من وجه فنحن عبيد له وقائمون به حال كوننا
ماسورين فى يديه يتصرف فينا كما يشاء وفى كل حال يحولنا اليه فانا حاضرون لديه لا ينفك
عنا ولا ننفك عنه كما قال تعالى وهو معكم اينما كنتم ولهذا اى لاختلاف ظهوره ثم
وتعدد مظاهره ينكر تارة فيما ينكر من المظاهر ويعرف اخرى فيما يعرف منها و
كذلك ينزه فيما يميزه من المظاهر المنزهه ويوصف بما ينزه عنه تلك المظاهر فى مظاهر اخر او تقول

معناه ينكر في بعض المظاهر بان يكون ذلك البعض ممن نكروه ويعرف في
بعضها بان يكون ذلك البعض ممن عرفوه وكذلك ينزه في بعض المظاهر اذا
كان ذلك البعض من القائلين بالتنزيه ويوصف اى يشبه في بعض المظاهر
اذا كان من القائلين بالتشبيه او نقول معناه ينكر اذا كان متجليا في غير صورة
معتقد المتجلى له ويعرف اذا كان على صورة معتقدهم وينزه اذا كان اعتقاده
التنزيه ويوصف اذا كان اعتقاده التشبيه فمن راى الحق روية ناشئة منه
اى من الحق بان يكون الرائى هو الحق فيه اى في الحق بان يكون المجلى ايضا الحق ثم
بعينه اى بعين الحق بان تكون آلة الروية عين الحق لا عين نفسه فذلك الرائى
هو العارف الذى يعرف الحق بجميع اعتباراته ولا يكون شئ من الاشياء حجابا
عليه ومن راى الحق منه فيه لكن بعين نفسه لا بعين الحق فذلك غير العارف
الذى يعرف الحق بجميع اعتباراته فانه وان كان عارفا بان الرائى والمجلى هو الحق
لكنه لم يعرف ان عينه عين الحق بل توهمها غيرها وتخيل انه راها بذلك
الغير وليس هذا من مقتضيات المعرفة لان العارف يعلم ان الحق لا يراه الا بعينه
ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه في الآخرة بعين نفسه لا بعين الحق فذلك
الجاهل فانه ما راه في هذه النشاة وما انتظر رويته في الآخرة على ما هو الامر
عليه في نفسه فان رويته في الآخرة تكون بعين الحق لا بعين الرائى وبالجملة
فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اى بتلك العقيدة اليه سبحانه اذا
رجع اليه دنيا وآخرة ويطلبه اى الرب فيها اى في تلك العقيدة اذا طلبه فاذا تجلى له الحق فيها اى في صورة
عقيدته عرفه انه ربه واقر به وان تجلى له في غيرها اى في غير صورة عقيدته انكره ولم يعرفه و
تعوذ منه ان يعتقده ربه واساء الادب عليه في نفس الامر بنفي كونه ربه فانه
من بعض تجلياته وهو عند نفسه انه تادب معه حيث نفى عنه ما لا

يليق به في زعمه فلا يعتقد معتقد من المحجوبين الها الا بما جعل اي الا بجعله في نفسه
وخلقه فيها فان اصحاب الاعتقادات لا يعتقدون بالالوهية الا الصور الاعتقادية
المجعولة في انفسهم التي جزموا بها واعتقدوا حقيقتها وبطلان ما يغايرها فالاله
في الاعتقادات المنطوية على عقد القيود وهي اعتقادات المحجوبين لا يكون الا بالجعل
فما راوا حين راوا الههم الا نفوسهم وما جعلوا فيها من الصور الاعتقادية التي توهموا
ان الههم عليها فهذه الصور الاعتقادية وان كانت كالاصنام المتخذة الها في الجعل
والتعمل لكن الحق سبحانه بسعة رحمته ينفخ فيها روح الحقيقة فيرحم العابدين
لها بسبب صحة معاملاتهم معها على ما امروا به مع الحق الظاهر في تلك الصور
الغير المحصورة فيها فانظر مراتب الناس في العلم بالله في هذه النشاة هو عين
مراتبهم في الروية يوم القيمة فمن اعتقده منحصرا في صورة مخصوصة لا يراه
يوم القيمة الا فيها ولم يقيده بصورة مخصوصة واعتقد انه المتجلي في كل الصور
لا غير عرفه في كل صورة يراه وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك اي لكون
مراتب العلم عين مراتب الروية وذلك السبب المعلوم به هو رجوع كل واحد الى
صورة معتقده فمن كان صورة معتقده مقيدة لا يرى الحق الا فيها ومن لم
تكن صورة معتقده مقيدة بل مطلقة يراه في كل صورة فاياك ان تتقيد
بقيد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير وهو شهوده سبحانه فيما كفرت
به بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فانه غير محصور فيما قيدته به وكفرت بما
سواه بل هو شامل للكل ظاهر في الجميع من تقييد تكن في نفسك هيولى قابلة
لصور المعتقدات كلها واقبل كل صورة ترد عليك واعتقد انها بعض مجاليه
وهو غير منحصر فيها فان الاله الحق تعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون
عقد فانه تعالى يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا مميزا اياه من اين اخر

و ذكر ان ثمه اى فى الاين الاول مثلا وجه الله دون الاين الآخر ووجه الشئ حقيقته
فتكون حقيقة الحق سبحانه متجلية فى كل اين وظاهرة فى كل عين فنبه بهذا
الذى ذكر قلوب العارفين على شمول وجه المطلق كل اين وعين لئلا يشغلهم
العوارض فى الحيوة الدنيا عن استحضار مثل هذا الوجه المطلق الغير المقيد باين
دون اين بل يستحضرونه فى كل ما يرد عليه من عوارض الحيوة الدنيا فيحتظون بالعلم
الاتم والشهود الاعم كما اشار اليه الشيخ رضى الله عنه بقوله عقد الخلائق فى الاله
عقائد وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه فانه لا يدرى العبد فى اى نفس يقبض
فيستحضره فى ذلك النفس واذا لم يدر فى اى نفس يقبض ولم يستوعب استحضاره
جميع الانفاس فقد يقبض بعضهم فى وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على
صفة حضور وشهود فان الاول يحشر ووجهه الى غير الحق سبحانه فيستحق
البعد والطرد والثانى يحشر ووجهه الى الحق سبحانه مشاهدا اياه فيستعد بالسعادة الحظى
والمثوبة الكبرى ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا اى بعدم انحصار الحق فى اينية
خاصة وجهته معينة يلزم اى يلازم فى الصورة الظاهرة الحسية البدنية لا
فى الصورة الباطنة القلبية الروحية وفى الحالة المقيدة المخصوصة التى هى حال
الصلوة التوجه بالصلوة الى شطر المسجد الحرام انقيادا لامر الحق سبحانه واتباعا
لشريعة نبيه صلى الله عليه وسلم ويعتقد ان الله فى قبلته حال صلوته غير منحصر
فيها وهى اى قبلته بعض مراتب ظهور وجه الحق المفهومة من قوله تعالى اينما
تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اى من تلك المراتب ففيه اى فى شطر
المسجد الحرام وجه الله وحقيقته لكنه غير منحصر فيه كما اشار اليه بقوله ولكن لا تقل
هو ههنا اى فى شطر المسجد الحرام فقط وما احسن ما قيل لا تقل دارها بشرقى
نجد كل نجد للعامرية دار فلها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة اثار [قف عند ما ادركت]

من كنايه سبحانه ولا تتجاوزه والزم الادب ظاهراً في الاستقبال شطر المسجد الحرام
ولا تتجاوزه كما ادركت من قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك الزم
الادب باطناً في عدم حصر الوجه في تلك الاينية الخاصة اى الجهة المنسوبة الى
الاين المسؤل عنها به التي هي شطر المسجد الحرام كما ادركت من قوله تعالى فاينما
تولوا فثم وجه الله بل هي اى تلك الاينية الخاصة من جملة اينيات ما تولى متول
اليها اى من جملة اينيات وجهات تولى متول اليها فقوله اينيات بالتنوين ولفظة
ما زائدة فقد بان اى ظهر لك عن الله بهذه الآية انه في اينية كل وجهة يتوجه
اليها وما ثمه اى عند التولى الى اينية كل وجهة الا الاعتقادات اى اعتقادات ان
ثمه وجه الله فان تلك الاينية ان كانت اينية معنوية فالتولى اليها عين اعتقاد ان
وجه الله فيها وان كانت صورية فالتولى اليها صورة لا تكون الا بعد اعتقاد ان
فيها وجه الله فالاعتقاد الذي هو التولى المعنوي لازم على كل تقدير بخلاف التولى
الصوري فانه غير لازم بل غير صحيح اذا كانت الاينية المتوجه اليها من الجهات
المعنوية فليس عند التولى الى الاينيات على وجه العموم واللزوم الا الاعتقادات
فالاعتقاد ايضاً تول فكل ما يعتقده المعتقدون يكون من الاينيات التي اخبرها
الله سبحانه بان ثم وجه الله فالكل من المعتقدين اى اعتقاد كان مصيب في
اعتقاده لان معتقده مما تولى اليه متول وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد و
كل سعيد مرضي عند ربه فكل من المعتقدين في الله اى اعتقاد كان مرضي عند ربه
وان شقى زماناً في الدار الآخرة فان الشقاوة في بعض الازمنة لا ينافي السعادة
المطلقة فقد مرض اى فانه قد مرض وتالم اهل العناية ولا شك ان كل واحد من
المرض والتالم نوع شقاوة مع علمنا بانهم سعداء اهل حق في الحيوة الدنيا قوله في
الحيوة الدنيا متعلق بقوله مرض وتالم فمن عباد الله اى فكذلك من عباد الله

من تدرکهم تلك الآلام فی الحیوٰة الاخری فی دار تسمی بجهنم ومع هذا لا یقطع احد من اهل العلم الذین کشفوا الامر اسرار جهنم علی ما هو علیه انه لا یکون لهم فی تلك الدار نعیم خاص بهم لا یتجاوز الی اهل الجنة وذلك النعیم الخاص اما یکون بفقد الم کانوا یجدونه اولا فارتفع عنهم اخرا فیکون نعیمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم وخلاصهم عنه او یکون نعیم وجودی مستقل زائد علی الراحة والخلاص من الالم کنعیم اهل الجنان فی الجنان فان نعیمهم لیس مجرد خلاصهم عن الم العذاب بل امور زائدة علیه کما اخبرت به الشریعة الحقة والله اعلم بحقیقة الحال والیه المرجع والمآل ❊

فص حکمة فتوحیة فی کلمة صالحیة

لما فتح الله سبحانه باسم الفتاح الذی هو من جملة مفاتیح الغیب علی صالح علیه السلام باب الاعجاز الفاتح علی بعض امته طریق السعادة حیث امنوا به وعلی بعضهم طریق الشقاوة حیث کفروا وابوا بانشقاق الجبل وبین ایضا الشیخ فی حکمته ان فتح باب الاعجاز مبنی علی الفردیة وصف حکمته بالفتوحیة فالفتوح ان کان جمع فتح فجمعیته مشعرة بان فی تلك المعجزة فتحا علی فتح کما وقع الایماء الیه وان کان مفردا فمع اشعاره بالفتح منبئ عن کونها مما لم یتوقع مثلها وفی کثیر من النسخ فاتحیة بدل فتوحیة وهی انسب لفظا ولما کان بعض الرکائب الذی هو الناقة معجزة الصالح علیه السلام ابتدأ رضی الله عنه بذکر الرکائب فقال

من الآیات ای من جملة الآیات والمعجزات آیات الرکائب ای المعجزات المتعلقة بالرکائب فان ذوات الرکائب لیست بمعجزات فان نفس ناقة صالح لیست بمعجزة بل المعجزة انما هی انشقاق الجبل عنها او المراد بها الرکائب المعجزة فان من الرکائب ما هی معجزة وما لیست بمعجزة والمعنی ومن جملة المعجزات انما هو الرکائب المعجزة منها لا

مطلقا ولا يبعد ان تجعل الركائب اشارة الى ابدان السالكين ونفوسهم الحيوانية فان الابدان كلها الركائب للنفوس الناطقة وفي كل منها آيات وعلامات تدل على مراتب استعدادات السالكين وعلى تفاوت ما يفيض عليهم بحسب الاستعدادات من الاسماء الالهية وذلك اي كون بعض الآيات الركائب لاختلاف واقع في المذاهب + اي مذاهب الامم في اقتراحاتهم المعجزات من الانبياء فان لكل منهم مذهبا في اقتراح المعجزة يقتضيه استعداده فبعضهم يقتضي استعداده اقتراح الركائب المعجزة وبعضهم يقتضي استعداده غير ذلك فنشأ كون بعض المعجزات من قبيل الركائب انما هو اختلاف مذاهب الامم في اقتراحاتهم لتفاوت استعداداتهم فنهم اي من اصحاب الركائب المؤمنين بالانبياء عليهم السلام بسبب اعجاز الركائب قائمون بها اي بتلك الركائب اي يقومون بركوبها ويتصدون له بحق + اي بشهود حق وكشف صادق بحيث لا تحجبهم تعينات الراكبية والمركوبية والمسافة والابتداء والانتهاء عن شهود الواحد الحق تعالى بل يشاهدون ان الكل هو الحق المطلق تقيد وتعاين بتلك الصور من غير ان يمنعهم كثرة الصور عن شهود الوحدة ومنهم قاطعون بها اي بتلك الركائب السباسب + فيسندون القطع الى انفسهم ويجعلون الركائب وسائل في تلك القطع ويرون السباسب المسافة المقطوعة فتحجبهم كثرة هذه الصور عن شهود الوحدة فالطائفة الاولى تشهد والامر على ما هو عليه والطائفة الثانية بقوا في ظلمة الجهل والبعد كما قال فاما القائمون فاهل عيان + يشهدون بها الامر على ما هو عليه واما القاطعون هم الجنائب + جمع جنيبة فعيلة من الجنوب وهو البعد اي المحجوبون المبعدون وكل منهم اي من القائمين والقاطعين يأتيه بفتح الهمزة ضمير الضميران المجروران اما راجعان الى الحق تعالى او العبد او احدهما للحق والآخر للعبد ولكل وجه يظهر بالتأمل وقوله من

کل جانب متعلق بقوله باتیه ای من فوق ایدیهم ومن تحت ارجلهم اعلم وفقک الله تعالی لفهم الحقائق علی ما هی علیه ان الامر ای امر الایجاد مبنی فی نفسه علی الفردیة وهی عدم الانقسام بالمتساویین مما من شانه الانقسام فلا تشتمل الواحد وبین ان المنقسم اما ان ینقسم بالمتساویین فله الشفعیة والاثنینیة من العدد او لا ینقسم بالمتساویین بل بالمتخالفین فی الزیادة والنقصان فله الفردیة والتثلیث ضرورة اشتمال القسم الزائد علی الناقص والفضل والیه اشار بقوله ولها ای للفردیة التثلیث فهی ای الفردیة مبتدأة من الثلثة لان اقل عدد ینقسم الی متساویین انما هو الثلثة فصاعدا کالخمسة والسبعة والتسعة وغیرها فالثلثة اول الافراد وعن هذه الحضرة الفردیة الالهیة التی لها التثلیث وجد العالم فقال تعالی انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون فهذه الحضرة الفردیة التی لها التثلیث ومنها وجد العالم ذات ذات ارادة وقول فلولا هذه الذات وارادتها وهی نسبة التوجه ای نسبة هی التوجه بالتخصیص لتکوین امر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه الارادی کن لذلک الشیء ما کان ذلک الشیء ثم ظهرت الفردیة الثلثیة ایضا فی ذلک الشیء المتوجه الیها وبها ای بتلک الفردیة من جهته ای من طرف ذلک الشیء صح تکوینه ای تکونه ولهذا عطف علیه قوله واتصافه بالوجود عطف تفسیر وانما قلنا ذلک فان المکون یعنی المؤثر فی کون الشیء ووجوده انما هو الحق سبحانه ولو جعلته مکونا بملاحظة ان القابل ایضا دخلا فی التکوین فغیر بعید وتلک الفردیة الثلثیة هی شیئیته الثبوتیة وسماعه وامتثاله امر مکونه بالایجاد فقابل ثلثة بثلثة ذاته الثابتة فی العلم فی حال عدمها بحسب العین فی موازنة ذات موجدها وسماعه فی موازنة ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امره به من التکوین ای التکون فی موازنة

قوله كن فكان هو اى وجد ذلك الشئ بامتثال امر موجده فنسب التكوين
اى التكون اليه اى الى الشئ الموجد فلولا انه فى قوته التكوين اى التكون بمعنى قبول المتكون
الكون قبولا ناشئا من نفسه عند هذا القول اى قول كن ما تكون فقوله ما تكون
قرينة على ان المراد بالتكوين فيما سبق هو التكون والا فالمناسب ما كون فما اوجد
هذا الشئ بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الا نفسه يعنى هو بنفسه تحرك
من العدم اى الوجود العلمى الى العين اى الوجود الخارجى بعد ما امر به وليس
للحق سبحانه الا الامر فاثبت الحق تعالى بقوله فيكون حيث اسند الكون الى
الشئ نفسه لا الى الامر المكون ان التكوين اى التكون للشئ المامور بالكون نفسه
لا للحق والذى للحق فيه اى فى التكوين امر خاصة لا الفعل المامور به وكذا اخبر
عن نفسه فى قوله فى موضع اخر انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فنسب التكوين لنفس الشئ اى الى نفسه لا الى الله سبحانه وتعالى لكنه عن امر الله والله
سبحانه هو الصادق فى قوله المنبئ عن حصر امره فى القول وعن انتساب التكون
الى الشئ نفسه وهذا اى انحصار امر الله فى القول وانتساب التكوين الى الشئ
نفسه كما انه هو المفهوم من قوله المنقول كذلك هو المعقول فى نفس الامر فان
الامر انما يطلب من المامور بصيغة الامر مبدأ الاشتقاق لا الاشتياق الذى هو من جملة
افعاله الصادرة عنه فالامر يكون الفعل المامور للامر والفعل المامور به للمامور
كما يقول الامر الذى يخاف على البناء للمفعول وكذلك قوله فلا يعصى والجار
والمجرور فى قوله لعبده متعلق بقوله يقول اى يقول الامر لعبده قم فيقوم العبد
امتثالا لامر سيده فليس للسيد فى قيام العبد سوى امره له بالقيام والقيام من
فعل العبد لا من فعل السيد فقام اصل التكوين على التثليث اى هو منتشئ من
الثلثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق ثم سرى ذلك التثليث

فی ایجاد المعانی ای فی الذهن بالادلة فلا بد فی الدلیل من ان یکون مرکبا من
ثلثة علی نظام مخصوص وشرط مخصوص کما بین فی الکتب المیزانیة وهو
ینتج فلا بد من ذلک الانتاج او من ذلک الترکیب للانتاج ولما ذکر انه لا بد فی
الدلیل من التثلیث بین فیما ینتج الموجبات من ضروب الشکل الاول لشرف
النتیجة وظهور الانتاج فقال وهو ای الترکیب مثلا ان یرکب المناظر دلیله من
مقدمتین کل مقدمة تحتوی علی مفردین فیکون اربعة واحد من هذه
الاربعة یتکرر فی المقدمتین لیربط احدهما بالاخری کالنکاح الذی هو الوطی
فانه مشتمل علی مقدمتی الابوین المنطوی کل واحد منهما علی آلة التناسل
وهی الواحد المنکر فیکون ثلثة لا غیر لتکرار الواحد فیهما فیکون ای یوجد المطلوب
اذا وقع هذا الترتیب علی هذا الوجه المخصوص وهو ربط احدی المقدمتین بالاخری
بتکرار ذلک الواحد المفرد الذی هو مفرد من مفردی کل مقدمة وذلک التکرار
بان یکون محمولا فی الصغری موضوعا فی الکبری وفی بعض النسخ الوجه المفرد
الذی به صح التثلیث سمی الاوسط وجها لانه وجه ثبوت الاکبر للاصغر وعلته
فی الذهن فقط ان کان برهانیا وفی الخارج ایضا ان کان لمیا ولذلک نسمیه علة
سببا فیما بعد والشرط المخصوص فیما ینتج الایجاب من ضروب الشکل الاول
هو ان یکون الحکم ای المحکوم به یعنی الاکبر اعم من العلة یعنی الاوسط کما یقال زید
انسان وکل انسان حیوان فزید حیوان او مساویا لها کما یقال زید انسان وکل انسان
ناطق فزید ناطق وذلک لیصدق الکبری کلیة وهو تصدق النتیجة او القضیة التی
حکم فیها بالاکبر علی کل الاوسط وان لم یکن کذلک کما اذا کان الاکبر اخص من
الاوسط او مباینا له ویحکم به علیه کلیا فانه ینتج فی بعض المواد نتیجة غیر صادقة کما
یقال زید حیوان وکل حیوان فرس فزید فرس او زید حیوان وکل حیوان جماد فزید جماد وانما قلنا

في بعض المواد لانه اذا كان الاصغر من افراد الاكبر الاخص من الاوسط ويحكم بالاكبر
على الاوسط كليا تصدق النتيجة وان كانت الكبرى كاذبة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان ناطق
فزيد ناطق وهذا اي صدق النتيجة عند حكم التثليث في المقدمات وعدم
صدقها عند عدمه موجود متحقق في العالم مثل اضافة الافعال الى العبد معراة
عن نسبتها الى الله سبحانه فان من اضافها الى العبد فقط لم يتفطن بانه لا بد في تحقيق
الاثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما وبان القابل لا اثر له بدون الفاعل لاجرم
اضافها الى القابل فقط وهذه الاضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها واضاف
التكوين الذي نحن بصدده الى الله مطلقا من غير ان يكون للعبد فيه مدخل و
هذا ايضا كاذب كيف والحق سبحانه ما اضافه الا الى الشيء القابل الذي قيل له
كن مع ان للفاعل المؤثر ايضا فيه مدخلا لكنه سبحانه لاحظ جانب تقييد الوجود
الظاهر في حقيقة القابل وهو من القابل لا جانب التجلي الوجودي فانه من
الحق سبحانه والنتيجة الصادقة هي الاضافة الواقعة الى كلا الجانبين والنسبة
الرابطة بينهما هو الحق بحسب الواقع ومثاله اي مثال سريان التثليث في
ايجاد المعاني اذا اردنا ان ندل على ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث
فله سبب وفي تقديم الكبرى اشارة الى انها الاصل في الانتاج لاندراج النتيجة
فيها بالقوة وعلى سبيل الاجمال فمعناه باعتبار الكبرى الحادث والسبب اي وان له
سببا ثم نقول في المقدمة الاخرى التي هي الصغرى والعالم حادث فتكرر الحادث في
المقدمتين فكان واحدا به ارتبطت احديهما بالاخرى فتحصل ثلثة الاول الحادث
والثاني ان له سببا والثالث قولنا العالم فانتج هذا الدليل المنطوي على التثليث
ان العالم له سبب فظهر في النتيجة تفصيل ما ذكر في المقدمة الواحدة
المسماة بالكبرى اجمالا وما ذكر في النتيجة تفصيلا وفي تلك المقدمة اجمالا هو ان

العالم له السبب فالوجه الخاص الذی اشار الیه اولا بقوله علی الوجه المخصوص هو
تکرار الحادث لیتعدی الحکم بالاکبر الی الاصغر فلیس المراد بالوجه الاوسط والشرط
الخاص الذی اشار الیه اولا بقوله والشرط المخصوص هو عموم العلة ای عموم هذا
الحکم المخصوص یعنی الاکبر الذی هو قولنا فله سبب العلة المخصوصة یعنی الاوسط
الذی هو الحادث فتکون اضافة العموم الی العلة من قبیل اضافة المصدر الی
مفعوله ویمکن ان یراد بالعلة الاکبر لان الاکبر فی هذه المادة هو السبب والعلة
ترادف السبب فیکون المصدر مضافا الی الفاعل ثم اشار الی عموم الاکبر لکل افراد
الاوسط بقوله لان العلة ای العلة المؤثرة فی وجود الحادث السبب فالحادث له
سبب وهو ای الحکم بان الحادث له سبب او قولنا له سبب عام فی حدوث العالم
ای شامل لکل افراد الحادث المحمول علی العالم وقوله عن الله قید اتفاقی اشار به
الی ما علیه الامر فی نفسه وقوله اعنی الحکم سواء ارید بالحکم النسبة الایقاعیة
او المحکوم به کما اشرنا الیه تفسیر للضمیر الغائب اعنی هو فنحکم علی کل حادث
ان له سببا سواء کان ذلک السبب ای الوسط فعبر عنه به کما عبر عنه اولا بالعلة
مساویا للحکم ای الاکبر فیکون الحکم ایضا مساویا له وذلک اذا اردنا بالحادث الحادث
الذاتی او یکون الحکم اعم منه وذلک اذا اردنا بالحادث الحادث الزمانی فیدخل ای
السبب الذی هو الاوسط تحت حکمه ای حکم الاکبر فتصدق النتیجة ضرورة تعدی
الحکم من الاوسط الی الاصغر فهذا ایضا قد ظهر حکم التثلیث ای هذا احکم التثلیث علی
ان یکون اسم الاشارة مبتدأ وحکم التثلیث بیانا له او بدلا عنه وقوله قد ظهر خبره او یکون حکم التثلیث
خبرا عنه وقوله قد ظهر استینافا او قید للخبر ویحتمل ان یکون هذا مبتدأ و
ما بعده خبره علی تقدیر عاید الیه ای هذا ایضا قد ظهر به حکم التثلیث الواقع
فی ایجاد المعانی التی تقتنص بالادلة ویکون ایراد قوله ایضا بالنظر الی مطلق التثلیث

فاصل الكون اى مايبنى عليه الكون خارجا اوذهنا التثليث ولهذا اى لكون الاصل في الكون التثليث كانت حكمة صالح عليه السلام التى اظهرها الله في تاخير اخذ قومه ثلثة ايام يتلونون فيها بثلثة الوان وعدا صادقا غير مكذوب قوله في تاخير متعلق بقوله كانت اوبقوله اظهر وقوله ثلثة ايام مفعول فيه للتاخير وقوله وعدا منصوب على انه خبر كانت وفي النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه وعد غير مكذوب بالرفع كما هو في القرآن اورده على سبيل الحكاية اوهو مرفوع على انه خبر مبتداء محذوف اى ذلك وعد غير مكذوب وح تكون كانت تامة اويكون قوله في تاخير اخذ قومه خبرالها ويحتمل ان يكون على تقدير النصب ايضا تامة ويكون المنصوب حالا من الحكمة او الاخذ فانتج التثليث المذكور صدقا اى نتيجة صادقة موعودة غير مكذوبة وهى الصيحة التى اهلكهم الله بها فاصبحوا في ديارهم اى فيما كانوا فيه جاثمين اى قاعدين لايستطيعون القيام بالترقي عنه فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفي الثانى احمرت وفي الثالث اسودت فلما كملت الثلثة في ايامهم والوانهم صح الاستعداد اى استعدادهم للفساد والهلاك فظهر كون الفساد فيهم اى تحقق الفساد ووجوده والكون الذى يتبع الفساد لان كل فساد يستلزم كونا فسمى ذلك الظهور هلاكا فكان اصفرار وجوه الاشقياء في موازنة اسفار وجوه السعداء في قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور فيكون الاسفار في اول يوم ظهور علامة السعادة في السعداء كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم اى الغير السريع الزوال بخلاف احمرار الوجنات عند الضحك فانه سريع الزوال قوله تعالى في السعداء وجوه يومئذ ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة لاحمرار الوجوه فهى اى الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها في السعداء احمرار الوجنات

ثم جعل فی موازنة تغیر بشرة الاشقیاء بالسواد قوله تعالی مستبشرة وهو ما
اثره السرور فی بشرتهم کما اثر السواد فی بشرة الاشقیاء ولهذا قال الحق سبحانه
فی الفریقین بالبشری ای یقول لهم قولا یؤثر فی بشرتهم فیعدل بها الی لون لم تکن
البشرة تتصف به قبل هذا فقال فی حق السعداء یبشرهم ربهم برحمة منه و
رضوان وقال فی حق الاشقیاء فبشرهم بعذاب الیم فاثر فی بشرة کل طائفة ما
حصل فی نفوسهم من اثر هذا الکلام فما ظهر علیهم فی ظاهرهم الا حکم ما استقر فی
بواطنهم من المفهوم عن ذلک الکلام فما اثر فیهم سواهم ای امر خارج عنهم کما لم
یکن التکوین الا منهم فلله الحجة البالغة علی الناس کلهم سعیدهم وشقیهم فیما یعطیهم
ویظهر علیهم من اثار السعادة والشقاوة فمن فهم هذه الحکمة الفتوحیة وقررها
فی نفسه بتحصیل العلم الیقینی بها الغیر الزائل وجعلها مشهودة له واستحضرها فی
جمیع احواله اراح نفسه من التعلق بغیره وعلم انه لا یؤتی علیه بخیر ولا بشر الا
منه واعنی بالخیر ما یوافق غرضه ویلائم طبعه ومزاجه وان لم یوافق اغراض
اخرین ولم یلائم طباعهم وامزجتهم واعنی بالشر ما لا یوافق غرضه ولا یلائم
طبعه ولا مزاجه وان وافق اغراض اخرین ویلائم طباعهم وامزجتهم وانما
صرح بهذه العنایة تنبیها علی ان الشر المطلق لا وجود له فی نفس الامر بل الخیر
المطلق ایضا ویقیم صاحب هذا الشهود معاذیر الموجودات کلها عنهم وان لم
یعتذروا عن انفسهم ضرورة انه یعرف مبدأ ذلک وانهم مضطرون فیه ویعلم
انه منه ای من نفسه کان ای وجد کل ما هو فیه مما یوافق غرضه او لا یوافق
کما ذکرناه اولا فی ان العلم تابع للمعلوم فیقول لنفسه اذا جاءه ما لا یوافق غرضه یداک
اوکتا وفوک نفخ هذا امثل مشهور یضرب لمن یتحسر ویضجر عما یرد علیه منه
اشیاء ... من ظاهرک وما ظهر من باطنک کل منهما منشئ من حقیقتک

لا من غيرك يقال اوكاء على سقائه اذا شده بالوكاء والوكاء للقربة هو الخيط الذي
يشد به فوها والله يقول الحق وهو يهدي السبيل +

فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

لما كان شعيب
عليه السلام مع كونه صاحب قلب قابلا لتجلي الاسم الله احدية جمع جميع الاسماء الالهية
المتشعبة الى ما لا يتناهى مضاهيا للقلب سواء اريد به النفس الناطقة في بعض
مراتبها او اللحم الصنوبري الذي هو متعلقها ومحل تصرفاتها المتشعبة الى شعوب
وقبائل كما ينبئ عنه اسمه وفي ايتاء كل ذي حق حقه بالقسط والعدل كما يدل عليه امر امته
بذلك فان القلب بكل واحد من معنييه متشعب الى شعب كثيرة موف كل ذي حق منها حقه و صف
الشيخ رضي الله عنه عند الحكمة المنسوبة الى كلمته بالقلبية وصدرها ببيان احوال القلب فقال اعلم
ان القلب اعني قلب العارف بالله احدية جمع جميع الاسماء كلها فان صاحب القلب في اصطلاح هذه
الطائفة انما هو العارف بالاسم الله احدية جمع جميع الاسماء فمن لم يكن عارفا بالله سواء لم يكن عارفا
اصلا او كان عارفا ببعض الاسماء المخصوصة دون بعض فلا يسمى قلبه قلبا
الا مجازا ولا يصح الحكم عليه بالسعة المذكورة هو من رحمة الله ورافته و
لطفه فان تعينات الاشياء في العلم بالفيض الاقدس ووجوداتها في العين بالفيض
المقدس انما هي من الاسماء اللطيفة الجمالية وهو اي القلب اوسع منها اي من رحمة
الله فان سعة القلب عبارة عن احاطتها بالاشياء باعتبار جامعيتها للاشياء فانها
حقيقة جامعة لها وباعتبار العلم والشهود وسعة الرحمة عبارة عن شمولها الاشياء ووصول
اثارها اليها ولا شك ان علم القلب وشهوده اوسع من رحمة الله فانه اي القلب
باعتبار علمه وشهوده وسع الحق جل جلاله بتجلياته الذاتية والاسمائية كما انه
وسع الاشياء علما وشهودا ورحمته وان وسعت كل شيء لا تسعه اي الحق سبحانه
وهذا اي القول بان رحمة الله لا تسعه لسان عموم اي عامة العلماء قائلين به و

لکن قولهم بهذا من باب الاشارة لا صریح العبارة فانهم لم یصرحوا به ولکن یلزم
مما صرحوا به من عقائدهم فان الحق عندهم راحم لیس بمرحوم لانهم لم ینبهوا
لکرب الاسماء الالهیة والتنفیس عنها بایجاد العالم فلا حکم للرحمة فیه ولا یصل
اثر منها الیه فلا تسعه واما الاشارة من لسان الخصوص فهی ان رحمة الله تسعه فان
الله سبحانه وصف نفسه علی لسان نبیه بالنفس حیث قال صلی الله تعالی علیه
وسلم انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن وهو ای النفس من التنفیس وهو تفریج
الکروب فان المتنفس انما یتنفس دفعا لکرب الهواء الحار عن باطنه وطلبا للراحة
وورود الهواء البارد علیه فالتنفیس فی الجناب الالهی اشارة الی التخلص من کرب
طلب الاسماء الالهیة الظهور ومن کرب طلب الحقائق الکونیة الوجود ولا شک ان
التفریج عن الکرب رحمة فرحمة الله تسعه ولما کان لقائل ان یقول منشا هذا الطلب
الاسماء لا محض الذات فالتخلص من الکرب یکون للذات من حیث الاسماء لا من
حیث هی فلا تکون الراحة شاملة لها دفعه بقوله وان الاسماء الالهیة عین المسمی ولیست
ای الاسماء الا هو ای المسمی فیکون تکریرا وتاکید اللاول وفی النسخة المقروة علی
الشیخ رضی الله تعالی عنه ولیس بدون تاء التانیث ای لیس المسمی الا هو ای الحق
فتکون الاسماء عین الحق فاذا وسعتها الرحمة وسعته وانها ای الاسماء طالبة ما
تعطیه تلک الاسماء ثبوتا فی العلم ووجودا فی العین وقوله من الحقائق ای الحقائق
الکونیة بیان لما یعنی الاسماء طالبة للحقائق التی ثبوتها فی العلم ووجودها فی العین بتلک
الاسماء ولیست الحقائق التی تطلبها الاسماء لتکون مجالی احکامها ومظاهر اثارها
الا العالم بما فیه من الاجناس والانواع والاشخاص فالالوهیة التی هی حضرة الاسماء
الوجوبیة المؤثرة فی الکون تطلب المالوه الذی هو متعلق تاثیراتها وتصرفاتها ضرورة
توقف تحقق النسبة علی تحقق المنتسبین ولما کانت الالهیة والالوهیة عبارة

عن مرتبة الاسماء المؤثرة كان معنى الاله المؤثر باسمائه فيكون فيه معنى اسم الفاعل
لاجرم اشتق رضى الله تعالى عنه لما يقابله اى المتأثر المألوه اسم مفعول فيكون
المألوه ماخوذا من معناه الاصطلاحى لا معانيه اللغوية فلا اشكال وكذلك الربوبية
التى هى حضرة الافعال تطلب المربوب الذى هو متعلق اثارها واذا كانت الالوهية
والربوبية تطلبان المألوه والمربوب والمألوه والمربوب ليس الا العالم فان كان
العالم يكون الالوهية والربوبية والا اى وان لم يكن العالم لم يكن لها اى للالوهية
او الربوبية عين فلا عين لها اى للالوهية والربوبية الا به اى بالعالم وجودا
فى العين وتقديرا فى الذهن يعنى خارجا وذهنا والحق سبحانه من حيث ذاته
غنى عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم اى حكم الغنى لافتقارها الى المربوب
وانما اقتصر على الربوبية لانها انزل من الالوهية فهى مستلزمة لها فبقى الامر
دائرا بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست
الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات اى من نظر الى حقيقة الامر
وانصف من نفسه حكم بان الربوبية عين الذات بمعنى انه ليس فى الخارج الا الذات
فان الربوبية نسبة عقلية لا وجود لها فى الخارج وان اتصف بها الموجود الخارجى
وذهب بعض الشارحين الى انه الاتصاف افتعال من الوصف وجعله عطفا على
الحقيقة ولا يخلو عن سماحة ولو جعل على هذا معطوفا على الربوبية اى ليست
الربوبية واتصاف الذات بها الا عين الذات لكان احسن فلما تعارض الامر اى امر
الذات بحكم النسب اى نسبة الغنى والاغناء ولم يبق الذات على صرافة الغنى ورد
فى الخبر النبوى الوارد باتصاف الحق سبحانه بالنفس المنبئ عن التنفيس الذى هو
عين الرحمة والشفقة بالنسبة الى الاسماء التى هى عين الذات من وجه ما وصف الحق
به نفسه حيث قال والله رءوف بالعباد من الشفقة الواقعة

علی عبادہ فکما ان عبادہ تتعلق بهم الشفقة والرحمة فکذلک تتعلق به ایضا الشفقة
والرحمة التی هی التنفس عن کرب الاسماء فاول ما نفس ای اول تنفیسه علی
ان تکون ما مصدریة هو التنفیس عن الربوبیة او اول تنفیسه عن الربوبیة بنفسه
المنسوب الی الرحمن انما هو بایجاده العالم الذی تطلبه الربوبیة بحقیقتها الطالبة
لوجود العالم فقوله فاول ما نفس مبتدأ خبره اما قوله عن الربوبیة او قوله بایجاد
العالم وقوله وجمیع الاسماء الالهیة اما مجرور عطفا علی الربوبیة التی هی مدخول
عن او مرفوع عطفا علی الربوبیة التی هی فاعل تطلبه واما جعل ما فی ما نفس موصولة
فوجه صحته غیر ظاهر فثبت من هذا الوجه الذی تکلم به لسان الخصوص ان
رحمته وسعت کل شیء حقا کان او خلقا فوسعت ای الرحمة الحق ایضا فهی ای الرحمة اوسع
من القلب فانها وسعت القلب وما سواه والقلب لا یسع نفسه هذا اذا اعتبر
سعة القلب باعتبار انطوائه علی الحقائق کلها واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو
یسع نفسه ایضا فتکون الرحمة حینئذ مساویة له فی السعة والی هذا اشار بقوله
او مساویة له فی السعة هذا الذی تکلم به لسان العموم والخصوص مضی و بسط
الکلام فی بیانه قد انقضی ثم لیعلم ان الحق تعالی کما ثبت فی الخبر الصحیح یتحول فی
الصور المختلفة عند التجلی بالسعة والضیق فتارة یتجلی فی هذه الصورة وتارة
فی تلک الصورة ولیعلم ایضا ان الحق تعالی اذا وسعه القلب وصار مجلی له لا
یسع معه غیره من المخلوقات ولا تبقی فیه فضلة یجل فیها غیر الحق سبحانه فکانه
ملأه حتی لا یبقی منه فضلة للغیر ومعنی هذا الذی ذکرنا من انه اذا تجلی الحق
لم یسع القلب غیره انه اذا نظر الی الحق عند تجلیه له لا یمکن معه ان ینظر الی
غیره لانجیازه بالکلیة الیه وانقهار الاشیاء تحت قهر التجلی وقلب العارف فی
السعة ای الاطلاق انما هو کما قال ابو یزید البسطامی قدس الله تعالی سره لو ان العرش

وما حواه العرش من الكرسى والسموت والارضين وما فيهما من انواع الموجودات مائة الف الف مرة وقع فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احسن به لانه لاقدر للاشياء المتناهية بالنسبة الى التجليات الغير المتناهية التى يستعدها قلب العارف فان العرش وما فيها على اى مقدار فرض يكون متناهيا ولا قدر للمتناهى فى اى مرتبة كان من الكثرة بالنسبة الى غير المتناهى وقال الجنيد رضى الله عنه فى هذا المعنى ان المحدث المتناهى اذا قرن فى قلب العارف بالقديم الغير المتناهى بتجلياته لم يبق له اثر بل يضمحل عينه فكيف بالاثر وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث الذى لا قدر له حال كون ذلك المحدث موجودا فيه فقوله موجودا حال من المحدث ويمكن ان يجعل مفعولا ثانيا للاحساس لتضمنه معنى العلم واذا كان الحق سبحانه يتنوع تجليه فى الصور المختلفة بالسعة والضيق فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التى يقع فيها التجلى الالهى فان كان فى تلك الصور نوع سعة يتسع القلب بحسبها وقدرها وان كان نوع ضيق يضيق القلب بحسبه وقدره فانه لا يفضل من القلب شئ عن صورة ما يقع فيها التجلى فان القلب من العارف او الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم فكما ان محل فص الخاتم لا يفضل عن الفص بل يكون على قدره من الكبر والصغر وعلى شكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا ومن التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من الاشكال فان محله اى محل الفص من الخاتم يكون مثله فى القدر والشكل لا غير فكذلك قلب العارف لا يفضل على الصورة المتجلى فيها بل ينطبق عليها ويكون على قدرها فى السعة التى هى فى الصور المتجلى فيها كالاستدارة فى الاشكال فان المستدير منها اوسع وفى الضيق الذى هو فى الصور المتجلى فيها كسائر الاشكال فانها اضيق

من المستدير وفيها تفاوت بحسب قربها من الاستدارة وبعدها عنها وهكذا هذا الذی ذكرناه بحسب الظاهر عكس ما تشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد فيكون التجلی تابعا للعبد وهذا الذی ذكرناه ليس كذلك ای كما اشارت اليه الطائفة فان العبد بل قلبه على ما ذكرنا يظهر للحق على قدر الصورة التی يتجلی فيها الحق فيكون العبد تابعا للتجلی وتحرير هذه المسئلة على وجه يفيد التوفيق بين ما اشار اليه الطائفة وبين ما اشرنا اليه ان لله تجليين بل ثلث تجليات تجلی غيب يحصل به الاعيان الثابتة واستعداداتها فی حضرة العلم التی هی غيب بالنسبة الی ما تحتها وتجلی شهادة يوجد به تلك الاعيان فی الخارج وحضرة الشهادة بعد ما كانت ثابتة فی العلم وتجلی شهود يتجلی به على عباده بعد وجودهم دنيا وبرزخا واخرة فيشاهدونه به وكانه رضی الله تعالى عنه اراد بالتجلی الشهادی ما هو اعم من ان يكون تجليا يفيد الوجود الشهادی او يكون بعد الوجود الشهادی فلذا جعله قسمين فمن تجلی الغيب يعطی الحق سبحانه القلب الاستعداد الكلی الذی يكون عليه القلب من حيث عينه الثابتة فی الحضرة العلمية قبل وجوده العينی او الاستعدادات الجزئية التی عليها القلب بعد وجوده العينی فانها ايضا منتشئة من ذلك التجلی العينی وان انضمت اليه امور خارجية ايضا فان ذلك لانضمام ايضا مر مقتضيا وهو ای تجلی الغيب التجلی الذاتی فان المتجلی به هو غيب هوية الذات ولذلك قال الذی الغيب ای غيب هوية الذات حقيقته التی هويتها هو ويمكن ان يقال معنى كون الغيب حقيقته ان كونه غيبا حقيقة لازمة له لا تنفك عنه فان ذلك التجلی انما هو بصور الاعيان الثابتة وهی لا تزال ثابتة فی العلم لا تبرح عنه وهو الهوية التی يستحقها بقوله عن نفسه هو فلا يزال هو ای غيب هوية الذات له ای كذلك

التجلی فانها المتجلية بعد ولا يزال كونه غيبا ثابتا له دائما ابدا فاذا حصل الذی للقلب
فی الحضرة العلمية هذا الاستعداد الكلی تجلی الحق له ای القلب التجلی الشهودی فی الشهادة
بعد وجوده فيها بالتجلی الشهادی واذا حصل للقلب فی العين الاستعداد الجزئی
الذی عليه القلب بعد وجوده العينی تجلی له الحق التجلی الشهودی فی الشهادة فراه
ای القلب الحق فی صورة ما تجلی له فيه فظهر القلب بصورة ما تجلی له فيه
لا ينفصل منه شئ كما ذكرنا فهو تعالی اعطاه الاستعداد الكلی اولا والجزئی ثانيا كما
اشار الی ذلك بقوله اعطی كل شئ خلقه ای استعداده الكلی والجزئی علی قدر معين
ثم هدی ای ثم رفع الحق الحجاب بينه وبين عبده وتجلی له فراه العبد فی صورة معتقده فهو
ای الحق المرئی عين اعتقاده ای عين الصورة الاعتقادية فالحق المتجلی بصورة اعتقاده تابع
لاعتقاده وحين تجلی الحق سبحانه بصورة اعتقاده يكون القلب بحسب ذلك التجلی
من السعة والضيق وان لم يكن المتجلی له مقيدا باعتقاد خاص بل يكون هيولانی
الصور فاختصاص التجلی بصورة خاصة انما يكون بحسب الامور الخارجة عن
القلب المتجلی له من الاوقات والاحوال والشرائط وهذه الصورة الخاصة تكون
من بعض صور اعتقاده الهيولانی الوصف فلا يشهد القلب فی التجليات المعنوية و
ولا العين فی التجليات الصورية ابدا فی الدنيا والآخرة سواء كان قلب العارف او عبد
او قلب صاحب الاعتقادات الخاصة او عينه الا صورة معتقده فی الحق فالحق الذی
فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته وهو الذی يتجلی له ای القلب فيعرفه و
اذا كان القلب لا يسع الا صورة المعتقد ولا يری العين الا ما وسعه القلب فلا تری
العين عند تجلی الحق الا الحق الاعتقادی ولا خفاء فی تنوع الاعتقادات بحسب الاطلاق
والتقييد فمن قيده بصورة مخصوصة انكره فی غير ما قيده به من الصور ان تجلی
فی غير صورة ما قيده به واقر به فيما قيده به اذا تجلی فی صورة ما قيده به ومن

المطلق عن التقييد من العارفين والكاملين لم ينكره في صورة من الصور واقر به
في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه من اسم التعظيم والاجلال قدر صورة
ما تجلى اي على مقدار مرتبة صورة ما تجلى له فيها فان لكل صورة من صور التجليات
اقتضاء خاصا يقتضي نوعا خاصا وقدرا معينا من التعظيم والاجلال لا يقتضيه
غيرها قال شيخ شيخ المؤلف ابو مدين قدس سرهما لا تنكر الباطل في صورته فانه
بعض ظهوراته واعطه منك بمقداره حقه حتى توفي حق اثباته هي وهذه الصورة المتجلي
فيها وان كانت بحسب انواعها محصورة لكنها بحسب اشخاصها ذاهبة الى ما لا يتناهى
فان صورة التجلي ما لها نهاية تقف التجلي عندها اي عند تلك الغاية فلا يقع التجلي
بعدها او في بعض النسخ بالتاء فضمير الفاعل راجع الى صورة التجلي وكذلك العلم
بالله ما له غاية في العارفين يقف العلم عندها اي عند تلك الغاية فلا يزيد عليها بل
هو اي العارف او الشان ان العارف في كل زمان يطلب بلسان استعداده الزيادة
من العلم به اي بالحق فانه في كل مرتبة يحصل له من العلم ما يستعد به لمرتبة اخرى
فوقها فيقول في زمان ما رب زدني علما فاذا زاد علمه استعد لمرتبة اخرى فوقها
يقول زمان يتلوه رب زدني علما فاذا زاد علمه استعد لعلم اخر يقول ثالثا رب زدني
علما هكذا الى ما لا يتناهى فالامر اي امر العلم لا يتناهى من الطرفين اي طرفي الحق
والعبد فلا الطلب ينتهي من جانب العبد ولا التجلي من جانب الحق هذا الذي
ذكرنا من اثبات الطرفين وجعل احدهما متجليا مفيضا للعلم والاخر متجلى له وطالبا
لزيادة العلم انما يتحقق اذا قلت هناك خلق وحق وميزت بينهما بان جعلت مرتبة
الجمع والاجمال حقا ومرتبة التفرق والتفصيل خلقا واذا نظرت في قوله تعالى على
لسان نبيه كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به
الى غير ذلك من القوى ومحالها التي هي الاعضاء لم تفرق بين المرتبتين بل جعلتهما

امر واحد ظهر بنسبتي الوحدة والكثرة فقلت الامر الذي كلامنا فيه وهو الوجود
حق كله باعتبار جهة الوحدة وخلق كله باعتبار جهة الكثرة فهو خلق بنسبة وهي
جهة الكثرة وحق بنسبة وهي جهة الوحدة والعين في الاعتبارين واحدة فعين
صورة من تجلى سوى صورته بالتجلي الشهادي او الشهودي عين صورة من قبل ذلك التجلي
فهو اي الحق هو المتجلي والمتجلى له فانظر ما اعجب امر الله وشأنه من حيث هويته الغيبية
التي تقتضي اسقاط النسب ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق اسمائه الحسنى
فامره وشأنه من حيث هويته تقتضي حقائق الاسماء التنزيهية ومن حيث نسبته
الى العالم تقتضي سائر الاسماء فقوله في حقائق الاسماء مرتبط بقوله امر الله حيث يكون
الامر الواحد الذي هو الحق باطلاقه الذي ظهر بالحيثيتين المتقابلتين وهو
فيهما عينهما مع وحدته المقدسة عن الثنوية والتقابل فمن ثمه اي في الواقع فهو
انكار لوقوع الماهيات والانحصار من ذوي العقول وقوله وما ثمه انكار لوقوعها من
غير ذوي العقول وعين تعين ثمه اي في الواقع هو اي الحق ثمه اي في الواقع اي كل
عين تعين بتعين مخصوص في الواقع هو الحق بعينه فيه فمن قد عمه واطلقه عن القيود
ونزهه عنها خصه بالاطلاق وقيده بالتنزيه العقلي ومن قد خصه اي حكم بان
ذلك المطلق بعينه هو الذي يتخصص بتلك القيود عمه اي حكم باطلاقه الذاتي
ونزهه عن الاطلاق المقابل للتقييد واذا ثبت هذا الاطلاق فما عين من الاعيان
سوى عين اخرى فنور في اي مرتبة كانت عينه ظلمة تقابله باعتبار هذه الحقيقة
المطلقة فانها هي التي تظهر بصور المتقابلات فمن يغفل عن هذا الذي ذكرناه من
معنى الاطلاق يجد في نفسه غمه لانه يجهل الامر على ما هو عليه والجاهل مغموم ابدا
ولا يعرف ما قلنا سوى عبد له همة قوية عالية لا تقنع بظواهر العلوم ولا يقف عند مبالغ
علماء الرسوم بل يخرق العادات ويرفع حجب التعينات ولا يرضى من كل شيء الا باللباب

لا تسكن مع القشور ابداً اقول الله تعالى ان في ذلك اى في القران الناطق باثبات امور
متخالفة للحق سبحانه من التنزيه والتشبيه لذكرى اى تذكير بما هو الحق عليه في نفسه من
التقلب في الشئون لمن كان له قلب يعنى به لتقلبه في انواع الصور والصفات المتخالفة
لاختلاف التجليات وانما قال لمن كان له قلب ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل لغة وحقيقة
قيد اما لغة فانه يقال عقل البعير بالعقال اى قيده به وعقل الدواء البطن اى
عقده واما حقيقة فلان العقل تقييد العاقل بما يؤدى نظره وفكره اليه فيحصر
الامر في نعت واحد والحقيقة تابى الحصر في نعت واحد في نفس الامر فما هو
اى القران ذكرى لمن كان له عقل لتقييده بما يؤديه الفكر اليه فانه ليس ممن يتذكر
بما وقع في القران من الآيات الدالة على التنزيه والتشبيه جميعا بل تاول ما وقع
على خلاف ما يؤديه فكره اليه كالآيات الدالة على التشبيه مثلا وهم اى من كان
له عقل هم اصحاب الاعتقادات الجزئية التقييدية الذين يكفر بعضهم الذى يؤديه
فكره الى عقل مخصوص بعضا اخر يؤديه فكره الى خلاف ما ادى اليه فكر البعض
الاول ويلعن بعضهم بعضا وما لهم اى لاصحاب الاعتقادات من ناصرين في هذه
المخالفة والمجادلة فان اله المعتقد الذى اتخذه بتصوره وجعله الها ما له حكم
في اله المعتقد الاخر ليخذله وينفيه فيكون ناصرا للمعتقد الاول وكذا اله المعتقد
الاخر ليس له حكم في اله المعتقد الاول ليخذله وينفيه فيكون ناصرا للمعتقد الاخر وذلك
لانه لا يترتب على الصور المجعولة في الوهم او الخيال حكم واثر كما يترتب على الامور
الخارجية فما لهؤلاء المعتقدين من الالهة ناصرين قال الله تعالى واتخذوا من
دونه الهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم بل هؤلاء المعتقدون ينصرونهم
بالذب عنهم والى ذلك اشارة بقوله وهم لهم جند محضرون لان الجند انما
هو لنصرة صاحب الجند فصاحب الاعتقادات ينصر اياه اى يذب عنه اى عن الاله

الذى اعتقده فى الهه وبنصره وذلك لان الاله الذى فى اعتقاده لا ينصره فانه لا اسم
لعدم نصرته اياه لا يكون له اثر وحكم فى اعتقاد المنازع له بنفيه وابطاله ولا
يلزم نصرته فانه ليست نصرته الا ذلك ولا المنازع ما لهم تاكيد للاول فلا ينتهى على
النفى وكذا المنازع ليس له نصرة من الهه الذى فى اعتقاده فما لهم اى لاصحاب
الاعتقادات الجزئية من ناصرين فنفى الحق سبحانه فى قوله فما لهم من ناصرين
النصرة اى نصرة المعتقدين عن الهة الاعتقادات على طريقة انفراد كل معتقد
واختصاصه على حدة بنفى نصرة الهه المجعول فى اعتقاده اى فى نصرة كل اله مجعول لمن
جعله الها فى اعتقاده والمقصود وفى بعض النسخ فالمنصور اى ما يكون منصورا
عند تقدير عدم نفى النصرة المجموع المفهوم من ضمير الجمع اعنى هم فى قوله فما لهم
وهم المعتقدون اصحاب الالهة الاعتقادات والناصرين ايضا على ذلك التقدير المجموع
المفهوم من صيغة جمع اسم الفاعل فى قوله من ناصرين وهم الهة الاعتقادات
ولما بين ان الحق سبحانه عند اصحاب الاعتقادات الجزئية معروف عندهم فى
صور اعتقاداتهم منكر لهم فيما عداها اراد ان يشير الى حال العارف فقال فالحق عندنا
العارف الذى عرف الحق ويتقلب قلبه فى انواع الصور والصفات هو المعروف
الذى لا ينكر فى صورة من الصور لانه يعرف ان لا غير فى الوجود وصور الموجودات كلها
ظاهرا وباطنا صورته فهو لا ينكر عنده بوجه من الوجوه فاهل المعروف فى الدنيا
اى الذين لهم اهلية معرفة الحق فى مواطن الدنيا فى صور تجلياته هم اهل المعروف فى الاخرة و
هم الذين لا ينكرون الحق فى اى صورة تجلى من صور تجلياته الاعتقادية والشهادية اى هم الذين
يعرفونه فى الاخرة فى صور يتحول فيها ولا ينكرونه ابدا فلهذا اى لاختصاص معرفة الحق فى جميع الصور
فى الدنيا والاخرة بحيث لا ينكر العارف الناشئ معرفته عن تقلب قلبه قال الله تعالى لمن كان له قلب لانه قد
تقلب قلبه فى الاشكال فعلم تقلب الحق فى الصور بتقلبه فى الاشكال فمن نفسه عرف نفسه

ای نفس الحق ولیست نفسه بغیر هویة الحق الساریة فی الکل دنیا واخری ولا
شیئ من الکون مما هو کائن ویکون بغیر هویة الحق بل هو عین الهویة فهو العارف
والعالم والمقر فی هذه الصورة وهو الذی لا عارف ولا عالم وهو المنکر فی هذه الصورة
الاخری وهذا ای هذا النوع من المعرفة الذی لا یعقبه نکرة حظ من عرف الحق
من التجلی والشهود ای من تجلیه فی الصورة وشهوده فیها حال کونه مستقرا
فی عین مقام الجمع بحیث لا یشغله صور التفرقة عن شهوده فهو من یشیر الیه
قوله لمن کان له قلب یتنوع فی تقلیبه واما اهل الایمان الاعتقادی الذین لم یعرفوا
الحق من التجلی والشهود فهم المقلدة الذین قلدوا الانبیاء والرسل فیما اخبروا به
عن الحق من غیر طلب دلیل عقلی لا من قلد اصحاب الافکار والمتاولین للاخبار
الواردة الکاشفة عن الحق کشفا مبینا بحملها علی ادلتهم العقلیة وارتکاب احتمالات
البعیدة فهؤلاء الذین قلدوا الرسل صلوات الله تعالی علیهم اجمعین حق التقلید
هم المرادون بقوله او القی السمع لما وردت ای لاستماع ما وردت به الاخبار الالهیة
علی السنة الانبیاء علیهم السلام وهو یعنی هذا الذی یلقی السمع شهید اسم
حاضر بما یسمعه مراقب له فی حضرة خیاله ینبه ای هذا القول او الحق سبحانه بهذا
القول علی حضرة الخیال واستعمالها ای احضار صورة ما یسمعه یعنی ینبغی لملقی
السمع ان یجهد فی احضار ما یسمعه فی خیاله لعله یفوز بالتجلیات المثالیة الا ان
یکون صاحب تلک التجلیات بالفعل والا بقی بعض مقلدة الانبیاء خارجا عن
هذا الحکم ووجه التنبیه ان الشهود کما قال الشیخ المؤلف رضی فی اصطلاحاته الخاصة
هو الرویة بالبصر وههنا وان لم یکن المراد بالشهود الرویة بالبصر لکن ینبغی
ان یراد به ما یشابهها کمال المشابهة وهو مشاهدة الصور المتمثلة فی حضرة
الخیال وهو ای التنبیه علی حضرة الخیال لیس الا قوله علیه السلام فی الاحسان ان

تعبد الله كانك تراه اى حال كونه تعالى كالمرئى بالبصر لك او حال كونك كالرائى
بالبصر له فى صورة المعتقد عندك وقوله عليه السلام الله فى قبلة المصلى اى ن
الكاين فى جهة لابد له من صورة فلذلك الشهود الخيالى هو اى كل واحد من
صاحب الاحسان والمصلى شهيد الحق سبحانه مشاهد له ومن قلد صاحب
نظر فكرى وتقيد به فليس هو الذى القى السمع فان هذا الذى القى السمع لابد
ان يكون شهيدا لما ذكرناه ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه
الاية فهؤلاء يعنى المقلدين لاصحاب الافكار هم الذين قال الله فيهم اذ تبرا الذين
اتبعوا من الذين اتبعوا لان المتبوعين تبرؤا من التابعين لدعوتهم الى خلاف الواقع فتبعوهم ورجع نكال
متابعتهم الى متبوعيهم فتبرؤا منهم والرسل لا يتبرؤن من اتباعهم الذين
اتبعوهم لانهم دعوهم الى الحق والصدق فتبعوهم فانعكست انوار متابعتهم
اليهم فلم يتبرؤا منهم فحقق يا ولى ما ذكرته لك فى هذه الحكمة القلبية من
الحكم والمعارف واما اختصاصها بشعيب عليه السلام فلما فيها من التشعيب اى شعبها
كثيرة لا تنحصر فى عدد معين لان كل اعتقاد شعبة فهى شعب كلها اعنى الاعتقادات
تفسير للضمير اعنى هى اى الاعتقادات شعب كلها هذا وجه اخر للاختصاص يناسب
شعيبا باعتبار اسمه بخلاف ما ذكر فى اول الفص فانه يناسبه باعتبار اخر فاذا
انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
بخلاف معتقده فى الانكشاف بخلاف المعتقد اما فى الحكم عليه بجزئيات الاحوال
والاوصاف واما فى هوية ذاته المقدسة وهو اى الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقا
ما يدل عليه قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها اى اكثر الاختلافات
تكون فى الحكم كالمعتزلى يعتقد فى الله نفوذ الوعيد فى العاصى اذا مات على غير توبة
فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله

غفورا رحیما فید اليهم من الله من الرحمة والمغفرة ما لم يكن يحتسبه من قبل واما
بخلاف المعتقد في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا فاذا انكشف
الغطاء ورای صورة معتقده وهي حق فاعتقدها وانقاد او اجيد بصره وانحلت العقدة
اي عقدة التعاين والتقييد فزال الاعتقاد الحاصل من الفكر والنظر الحاكمين بالتقييد وعاد
علما بالمشاهدة وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد الظاهر
له لكنه وضع المظهر موضع المضمر اي فيبدو الحق له متلبسا باختلاف التجلي في
الصور عند الرؤية خلاف معتقده لانه اي التجلي لا يتكرر ويصدق عليه في الهوية
وبدا لهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبون فيها من الاطلاق واختلاف التجلي
قبل كشف الغطاء ولما كان انكشاف الحق بخلاف المعتقد سواء كان في الحكم او في
الهوية من باب الترقي بعد الموت وانكره بعضهم اثبته بما حكى رضي الله تعالى عنه عن نفسه
حالة اجتماعه بمن سلف من الاكابر وافادته اياهم من المعارف التوحيدية ما لم يكن
عندهم واستناده بما ترقوا به في الدرجات بقوله وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في
المعارف الالهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة
في الكشف كذي النون المصري والجنيد وسهل بن عبد الله ويوسف بن الحسين والحلاج
قدس الله تعالى اسرارهم ما افدناهم في هذه المسئلة يعني مسئلة المعارف الالهية
مما لم يكن عندهم وما يدل على عدم الترقي بعد الموت من قوله تعالى ومن كان
في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا انما هو بالنسبة الى معرفة الحق لمن لا
معرفة له اصلا فانه اذا انكشف الغطاء ارتفع العمى بالنسبة الى دار الآخرة ونعيمها
وجحيمها والاحوال التي فيها واما قوله عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلث
فمبناه على ان الاشياء التي يتوقف حصولها على الاعمال لا تحصل وما لا يتوقف عليها بل
يحصل بفضل الله ورحمته فقد يحصل وذلك من مراتب الترقي ومن اعجب الامر

اي امر الانسان انه في الترقي من صورة الى صورة ظاهرا وباطنا دائما ابدا فانا نوليه
بذلك الترقي للطافة الحجاب الساتر وجه اتحاد الصورتين وهو ما تمتاز به احدهما عن الاخرى
ورقته عطف تفسير للطافة وتشابه الصور عطف على لطافة الحجاب ومتفرع عليه فانه اذا لم
يستر ما به الامتياز وجه الاتحاد غلب عليه حكم ما به الاتحاد وتشابهت الصورتان فلا تتميز احديهما
عن الاخرى تميزا ظاهرا فلا يشعر بالترقي الذي لا يدرك الا بعد التميز مثل قوله نعت صفة مصدر
محذوف اي تشابها مثل تشابه ارزاق اهل الجنة المفهوم من قوله تعالى كلما رزقوا منها من
ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها وليس هو الواحد
عين الآخر لفظة هو تاكيد الضمير المستتر في ليس والواحد عطف بيان له و
عين الآخر خبر ليس اي ليس الواحد من ارزاق اهل الجنة عين ارزاق الاخر منها
بل غيره ومثل هذا الضمير كثيرا ما يقع في مصنفات الشيخ رضي الله عنه فكانه
من خواص لغة المغاربة فان الشبيهين عند العارف اي عند الذي يعرف انهما
شبيهان غيران اذ لا يمكن ان يكون شئ شبيها لنفسه فقوله غيران خبر ان المكسورة
وشبيهان خبر ان المفتوحة وهي مع اسمها وخبرها مفعول العارف وفي بعض
النسخ من حيث انهما شبيهان غيران وكانه الحاق ممن لم يتضح المعنى عنده
والتعويل على ما ذكرناه اولا فانه الموافق لما في النسخة التي قوبلت بحضور الشيخ
رضي الله عنه وصاحب التحقيق الجامع بين الفرق والجمع يرى الكثرة الواقعة في
العالم موجودة في الواحد الحقيقي الذي هو الوجود الحق المطلق كرؤية القطرات في البحر
والثمرات في الشجر والشجر في النواة كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت
حقائقها وكثرت انها تكرار لان المفتوحة مع اسمها تاكيدا وخبرها عين واحدة فهذه
الكثرة الوجودية الخلقية او الاسمائية كثرة معقولة في واحد العين فتكون
العين الواحدة في التجلي بصور العالم او بصور الاسماء الالهية كثرة مشهودة في عين

واحدة کما ان الهیولی وهی عندهم کل ما یظهر بصورة من الصور جوهرا کان او عرضا مقوما للمحل او متقوما به فهو اعم مما علیه اصطلاح الحکماء ولو حمل علی مصطلح الحکماء یکفی فی التمثیل ایضا توخذ فی حد کل صورة وهی مع کثرة الصور واختلافها ترجع فی الحقیقة الی جوهر واحد وهو ای ذلک الجوهر الواحد هیولاها ای هیولی الصور فکما ان الکثرة الواقعة فی العالم معقولة فی واحد العین وهو الموجود المطلق کذلک کثرة الصور کثرة معقولة فی الهیولی وکما ان تجلی العین الواحدة بصور العالم کثرة مشهودة فی عین واحدة کذلک ظهور الهیولی فی الصور کثرة مشهودة فی عین واحدة وهی الهیولی فمن عرف نفسه بهذه المعرفة ای عرفها بمثل هذه المعرفة عینا واحدة ذات کثرة معقولة وکثرة مشهودة فی عین واحدة فقد عرف ربه کذلک فانه تعالی علی صورة خلقه کما جاء فی الحدیث الصحیح ان الله خلق ادم علی صورته بل هو عین هویتها التی اختلفت فیه و عین حقیقتها التی تسترت به ولهذا ای لکون معرفة النفس ما ذکرناه وهی لا تحصل الا بالکشف والذوق ما عثر ای ما اطلع احد من العلماء والحکماء علی معرفة النفس وحقیقتها الا الالهیون من الرسل والاکابر من الصوفیة اذ لا تحمل عطایا الملک الا مطایا الملک واما اصحاب النظر وارباب الفکر من الحکماء القدماء والمتکلمین فی کلامهم فی النفس وماهیتها فما منهم من عثر علی حقیقتها ولا یعطیها ای لا یعطی حقیقتها والعثور علیها النظر الفکری ابدا فمن طلب العلم بها ای بماهیة النفس وحقیقتها من طریق النظر الفکری فقد استسمن ذا ورم ونفخ من غیر ضرم لا جرم انهم من الذین ضل سعیهم فی الحیوة الدنیا التی هی ... الحیوة الحقیقیة الابدیة الاخرویة وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا فمن طلب الامر من غیر طریقه فما ظفر بتحقیقه ولما انجر کلامه رضی الله عنه الی ان العالم کثرة مشهودة فی عین واحدة استشهد

عليه بما يدل على تبدله مع الانفاس فى عين واحدة فقال وما احسن ما قال
الله فى حق العالم وتبدله مع الانفاس فى خلق جديد فى عين واحدة فقال فى حق
طائفة وهم اهل النظر بل اكثر العالم فانهم محجوبون عن ذلك لتشابه الصور بل
هم فى لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر اى امر وجود العالم مع
الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض فانهم
ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه الحسبانية فى العالم كله جواهره
واعراضه وهم المسماة بالسوفسطائية الذين يذهبون الى تبدل العالم وعدم
تقرره بحال وجهلهم اى الحسبانية اهل النظر باجمعهم ولكن اخطاء الفريقان
اما خطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم باسره على احدية
عين الجوهر المعقول اى المدرك بالعقل لا بالحواس الذى قبل هذه الصور اى
صور العالم ولا يوجد ذلك الجوهر الا بها اى بهذه الصور فى الحس الباطن و
هو عالم المثال المطلق والمقيد والحس الظاهر اى عالم الشهادة المدرك بالحواس الخمس
الظاهرة وليس المراد ان ذلك الجوهر بدون تلك الصور غير موجود فى نفسه بل
هو موجود فى العقل فقط كما لا تعقل تلك الصور الا به اى بذلك الجوهر لانه داخل
فى حدها فان قلت عدم العثور على الشئ من مقولة الجهل البسيط والخطاء انما
يكون من الجهل المركب قلنا لانهم حيث لم يعثروا على احدية عين قابلة لتلك
الصور المتبدلة الغير المتقررة اعتقدوا انها ظاهرة بانفسها لا فى جوهر واحد العين
وذلك جهل مركب يستلزم الخطاء فلو انهم قالوا بذلك اى بان الجوهر شئ واحد يطرأ عليه
صور العالم كله فتصير موجودات متعينة متكثرة وذلك الجوهر هو عين الحق
الذى يتجلى به وجه العالم فاز وا بدرجة التحقيق فى الامر لانهم كانوا عارفين بالامر
على ما هو عليه يعنى اجزائها الذاتية التى هى عين الحق و د --- ومغويته فى العقل

واما الاشاعرة فما علموا اى واما خطاء الاشاعرة فهو انهم ما علموا ان العالم كله مجموع اعراض
يتقوم بها ذلك الكل فهو يتبدل فى كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ويظهر ذلك اى
كون العالم مجموع اعراض فى الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيئ تبين فى حدهم كونه اى
كون ذلك الشيئ الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة فى حده عين هذا الجوهر المحدود و
حقيقته القائم بنفسه بالجر على انه صفة للجوهر وذلك لان المذكور فى حدود الاشياء ذاتياتها
ومقوماتها وذاتيات الشيئ ومقوماته عينه فى الوجود ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه فقد
جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه اى ما يقوم بنفسه والعرض المذكور فى الحدود كالتحيز
فى حد الجوهر القائم بنفسه يعنى الجسم الذى هو صفة للتحيز والمراد به جزء الماهية فان الجسم يحد بانه
متحيز قابل للابعاد الثلثة فالتحيز له ذاتى وقبوله اى قبول الجوهر القائم بنفسه الذى اريد به
الجسم للاعراض اى الابعاد الثلثة حد اى جزء حد له ذاتى ولا شك ان القبول عرض اذ
لا يكون الا فى قابل لانه لا يقوم بنفسه بل بالقابل وهو اى القبول ذاتى للجوهر الذى
هو الجسم وكذلك التحيز عرض ولا يكون الا فى متحيز فلا يقوم بنفسه وليس
التحيز والقبول بامر زائد على عين الجوهر المحدود ويعنى الجسم لان الحدود
الذاتية يعنى اجزائها هى عين المحدود فى العقل وهويته فى العين فقد صار
ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم وذلك
بنفسه باطل ببديهة العقل فمذهب الاشاعرة المفضى الى مثل ذلك الباطل خطاء هذا حال ما
فى الخارج عن انفسهم ولا يشعرون بما هم عليه فى انفسهم من التبدل الواقع فيهم
بالخلق الجديد وهؤلاء هم فى لبس من خلق جديد دائما ولا يشعرون بذلك اصلا
واما اهل الكشف فانهم يرون شهودا ان الله تعالى يتجلى فى كل نفس تجليين احدهما
لرفع الوجود السابق والاخر لافاضة الوجود اللاحق فقد جاء من مجموع
العرض المذكور بتكرر التجلى لان احدهما يوجب الفناء والاخر يوجب البقاء

فان قلت هب انه لا يتكرر فى كل نفس لما ذكرت لكن لا نم انه لا يتكرر بحسب الانفاس فان فى
كل نفس يتكرر التجلى الموجب للفناء مرتين وكذا التجلى الموجب للبقاء قلت الفناء فى
كل نفس يرفع وجودا اخر والبقاء يفيض وجودا اخر فلا تكرار ويرون ايضا شهودا
موافقا لما فى النص فليس مستندهم النص فقط ان كل تجل يعطى خلقا جديدا ويذهب
بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلى الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه اى لخلق جديد
يعطيه التجلى الاخر الموجب للبقاء ولما كان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق
مماثلا له لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد وهذا بعينه كما تقول الاشاعرة فى تعاقب
الامثال على محال العروض من غير خلو ان مر تشخص من العرض مماثلا للتشخص الاول
فيظن الناظر انها عين واحدة فافهم ما افدناك لعلك تحظى بفهم معارف اهل الكشف و
تجتهد فى الوصول الى مقاماتهم ومشاهداتهم وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يحب ويرضى

فص حكمة ملكية فى كلمة لوطية

انما وصف الشيخ رضى
الله عنه هذه الحكمة بالملكية مراعاة لشدة ما قاساه لوط عليه السلام من قومه و
لشدة قومه فى الانهماك فى الشهوات ولشدة ما عاملهم الحق به من العقوبات
ولتنبيه القوة والشدة بقوله لو ان لى بكم قوة ولشدة ما كان ياوى اليه من الركن
الشديد الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والمليك الشديد يقال ملكت
العجين اذا شددت عجينه قال قيس بن الحطيم يصف طعنة ملكت بها كفى فانهرت
فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها اى شددت بها كفى يعنى بالطعنة اى مسكت
الرمح قويا فضربت به العدو وفانهرت فتقها اى وسعت فتق الطعنة حتى يرى
من قام عندها ما وراء تلك الطعنة من جانب اخر فهو اى معنى الملك الذى وصف
به هذه الحكمة ما يدل عليه قول الله عن لسان لوط لو ان لى بكم قوة او اوى الى ركن
شديد فان معناه اى معنى الملك يفهم من موضعين من هذا القول الاول لو ان

لی بکم قوة فان القوة هی الشدة والثانی او اوی الی رکن شدید حیث وصف الرکن بالشدة وکان هذا
الکلام من الشیخ رضی الله عنه اشارة الی وجه توصیف هذه الحکمة بالملکیة وتمهیدا لما یفرع علیه من قوله
فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم یرحم الله اخی لوطا لقد کان یاوی الی رکن شدید فنبه
صلی الله علیه وسلم حیث اضافه الی نفسه بالاخوة علی انه کان مع الله من کونه شدیدا
فان اخوته معه صلی الله علیه وسلم انما کانت فی معنی النبوة المقتضیة عدم الاحتجاب بالمظاهر هو
من الظاهر وشهود الظاهر فی المظاهر فلا یکون مشهوده فی الرکن الشدید الا الله من حیث
اسمه الظاهر فیه وهو القوی الشدید والذی قصده ای قصده لوط علیه السلام القبیلة ظاهرا هو
والله حقیقة بالرکن الشدید والمقاومة بقوله لو ان لی بکم قوة ای لیست لی بکم قوة اقاومکم ربما
وهی ای القوة الهمة هنا من البشر خاصة انما قال هنا لان للقوة فی مواضع اخر معانی
غیرها وانما قال من البشر خاصة قیل لان الهمة المؤثرة التی بها یتقاوم اقوام کثیرون لا تکون الا
من الانسان الکامل وقیل لانه لما اضاف القوة الی نفسه کانت مختصة به فاشعرت به
اعنی الهمة کان مختصا بالبشر بل به فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم فمن ذلک الوقت یعنی
من الزمان الذی قال فیه لوط علیه السلام او اوی الی رکن شدید ما بعث نبی بعد ذلک
الا فی منعة من قومه فکان تحمیه قبیلته کابی طالب عم رسول الله صلی الله علیه وسلم فانه کان
یتعصب للنبی صلی الله علیه وسلم ویذب عنه دائما وانما اضطر الی الهجرة بعد وفاته فقوله
ای قول لوط علیه السلام لو ان لی بکم قوة منبئا عن طلبه [illegible] الله ان یجعل فیه قوة انما وقع
لکونه علیه السلام [illegible] ای ادرک منه بسمع المؤمن [illegible] وجاء فی معنی قول الله الدال
علی ان الصفات الوجودیة کالقوة مثلا یحتاج الممکن فی ان یتصف بها الی جاعلها وایجادها
فیه فتکون عرضیة له بخلاف الصفات العدمیة کالضعف الذی هو عدم القوة فانه یکفی
فی الاتصاف به عدم جعل القوة للخلوق المجعول وذلک [illegible] الاصلی الذاتی للممکن
بل البقاء علیه [illegible] لوط هذا القول من الله حیث کان یقول الله الذی خلقکم من ضعف

بالاصالة اى مبتدأ خلقكم من ضعف اى عدم قوة هو الاصل فيكم ثم جعل من بعد ضعف
قوة فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية لكم فان القوة الذاتية كلها لله ثم جعل
من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة لانها امر وجودى واما الضعف
فهو رجوع الى اصل خلقه فتعليق الجعل بهما باعتبار احدهما وهو اى اصل خلقه
ما يدل عليه قوله خلقكم من ضعف كما بينا فرده لما خلقه اى الى ما خلقه منه
كما قال الله تعالى ثم يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا اى
لكيلا يحصل له علم جديد بعد حصول العلوم السابقة لفقدان قابلية الالة لتحصيله
لان الناطقة لا يطرأ عليها الجهل بعد العلم والا ما كان يبقى العلم بعد المفارقة ولا يبعد
ان يقال المراد بعدم العلم طرو النسيان والغفلة عن العلوم لما يلحقه من موانع التذكر
فاذا ارتفعت الموانع بعد المفارقة تذكر به فذكر اى الله سبحانه بقوله يرد الى ارذل
العمر انه رد الى الضعف الاول الذى خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف
الاصلى غير ان الشيخ مردود اليه بعد القوة والطفل لا يقوى بعد وما بعث نبى الا بعد تمام
الاربعين وهو زمان اخذه اى شروعه فى النقص والضعف لان احكام النشأة العنصرية
والقوى الطبيعية غالبة فى تلك المدة فلما نقصت وضعفت غلبت احكام النشأة الروحانية
بعد تمامها بعثه الله لتكميل الناقصين فلهذا اى لاجل اخذه فى النقص والضعف
قال لو ان لى بكم قوة مع كون ذلك الاخذ يطلب همة مؤثرة لا قوة جسمانية فان قلت
وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين من الاتباع والرسل اولى بها
قلنا صدقت ولكن نقصك علم اخر وذلك ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت
معرفته نقص تصرفه بالهمة حتى اذا بلغت غايتها لم يبق له تصرف اصلا وذلك
لوجهين الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية المقتضية اتيان العبد اوامر سيده لا التصرف
فى ملكه فانه من احكام الربوبية ونظره اى ولنظره الى اصل خلقه الطبيعى الذى هو الضعف

والعجز الوجه الآخر لاحدية المتصرف والمتصرف فيه فنظر لشهوده وغلبة شهود الاحدية عليه بحيث
لا يتميز شيء عنده عن شيء فلا يرى احدا او لا يعلم على من يرسل همته فيمنعه ذلك المذكور
من شهود الاحدية وغلبته عليه وعدم رؤيته شيئا يتصرف فيه بل نفسه التي تتصرف عن
التصرف بالهمة والحاصل ان للعارف التام المعرفة حالتين احدهما حال التحققه بمقام
العبودية فنظره الى نفسه ورجوعه الى ضعفه الذاتي وعجزه الاصلي ففي هذه الحالة لا
يتصرف لرعاية ادب العبودية وثانيتهما حالة الاستغراق في شهود الاحدية بحيث لا
له مسكة التمييز بين شيء وشيء من مقام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي
مرسل فلا يتمكن من التصرف فلو ظهر منه تصرف لكان في الحالة الاولى بمقتضى امر
سيده لا غير وفي هذا المشهد اي مقام شهود الاحدية والمعرفة التامة يرى العارف
ان المنازع له ما عدل عن مقتضيات حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه الثابتة
في العلم وحال عدمه الخارجي في العين فما ظهر في الوجود العيني منه صورة المخالفة الا ما
كان ثابتا له في حال العدم الخارجي في مرتبة الثبوت العلمي فما تعدى المنازع حقيقته فيما
جرى عليه من المخالفات ولا اخل بطريقته التي ينبغي ان يسلك عليها لاقتضاء حقيقته
فاذا شهد العارف ذلك كيف تنبعث عنده داعية التصرف فيه والحال انه يعلم انه لا يتغير
عما هو فيه بتصرفه اللهم الا اذا كان ظهور بعض احواله المنطوية في عينه الثابتة مشروطا
بتصرفه وكان تصرفه من مقتضيات عينه الثابتة فانه حينئذ لا يحيد له عن التصرف فهذا وجه
آخر يمنع العارف عن التصرف بالهمة باختياره فتسمية ذلك اي ذلك الامر الظاهر على
المنازع من المخالفة المسمى نزاعا انما هو امر عرضي نسبي يعرض احوال المنازع بقياسها الى
احوال العارف فان حقيقة كل منهما وعينه الثابتة تقتضي ما يخالف مقتضى حقيقة الآخر
باعتبار الاسم الحاكم عليه فهذه المخالفة الواقعة منهما من غير اختيار تسمى نزاعا وهما فيها
في عين الوفاق باعتبار امتثالهما امر الاسماء الحاكمة عليهما فالنزاع بينهما انما ظهر في الحجاب

الذى على اعين الناس من رؤية سر القدرة فيتوهمون ان كل واحد منهما فى صدد المخالفة
مع الآخر كما قال تعالى فيهم اى فى شان المحجوبين عن سر القدرة ولكن اكثر الناس لا يعلمون
اى سر القدرة يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا اى ما ظهر لهم فى النشأة الدنيوية وهم
عن الآخرة هم غافلون اى وهم عن النشأة الاخروية التى عندها يظهر سر القدرة غافلون
ثم اراد ان ينبه على ان سبب هذه الغفلة هو الحجاب الذى وقع على قلوبهم فقال وهو
اى غافلون من المقلوب اى من الالفاظ التى قلب فيها بعض الحروف الى مكان بعض آخر
كاللام والفاء هنا فانه اى غافلون ماخوذ من قولهم قلوبنا غلف اى فى غلاف اى فى حجاب
اذ لا شك ان الغافل انما يغفل عن شئ بواسطة حجاب يحول بينهما فالغافلون عن الآخرة
هم الذين قلوبهم فى غلاف وهو اى الغلاف الكن الذى ستره اى القلب عن ادراك الامر
على ما هو عليه قال تعالى انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه اى الحجب المانعة للقلب
عن ادراك الحقائق على ما هى عليه فهذا الذى ذكرناه من الوجوه الثلثة وامثاله يمنع
العارف من التصرف فى العالم بالهمة ومن جملة امتثاله امتثاله الامر الحق حيث قال فاتخذه
وكيلا كما يوحى اليه فى هذه الحكاية قال الشيخ ابو عبد الله محمد ابن قائد للشيخ ابى السعود
بن الشبل وهما من كبار اصحاب الشيخ محيى الدين عبد القادر الكيلانى قدس الله تعالى
ارواحهم وافاض علينا من بركاتهم لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لى كما يشاء
يريد قوله تعالى امرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع اى ابو السعود
الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون ان الامر الذى
بيده ليس له حقيقة وانه مستخلف فيه ثم قال له الحق هذا الامر الذى استخلفتك فيه وملكتك
اياه اجعلنى واتخذنى فيه وكيلا فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن يشهد
مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى لا متسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه
وهذه المعرفة تفرقة عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف

الضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق قل للشيخ ابي مدين بعد السلام علينا يا
ابا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وانت تعتاص عليك الاشياء ونحن نرغب في مقامك
وانت لا ترغب في مقامنا اي في الظهور به وان كان حاصلا له يقول الشيخ رضي الله تعالى عنه تصديقا
لقولهم وكذلك كان اي وكذلك كان ابو مدين تعتاص عليه الاشياء وكان غيره يرغب في مقامه وهو لا
يرغب في مقام غيره مع كون ابي مدين رضي الله تعالى عنه كان عنده ذلك المقام اي مقام الابدال وغيره
ولكن لم يكن راغبا في الظهور به ثم يقول الشيخ رضي الله تعالى عنه ونحن اتم في مقام الضعف
والعجز منه اي من ابي مدين ومع هذا اي مع كون ابي مدين بحيث كان عنده مقام البدل
وغيره قال له هذا البدل ما قال لعدم ظهوره بمقامه وهذا الذي نحن فيه من ذلك
القبيل اي قبيل التحقق بمقام العبودية والعجز والضعف ايضا اي كما كان مقام ابي مدين
كذلك وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله له بذلك القول ما ادري
ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي فالرسول كان من كان يحكم بما يوحى اليه
به ما عنده غير ذلك فان اوحي اليه بالتصرف فيه بجزم تصرف امتثالا للامر وان منع امتنع
امتثالا للنهي وان خير اختار ترك التصرف تادبا باداب العبودية الا ان يكون المخير ناقص
المعرفة لعدم احاطته بمقتضيات التحقق بهذا المقام قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين
به ان الله اعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تطرفا بالطاء المهملة اي
تكرما وايثارا فان الطرف بكسر الطاء هو الكريم او من طرف الرجل اي جاء بطرفة اي
تركناه اتيانا بامر بديع وكان في النسخة المقابلة بالاصل بحضور الشيخ رضي الله تعالى
عنه بالمعجمة وكان المراد به الاتيان بامر ظريف يستظرفه العارفون وهذا لسان
ادلال اي تبجح واما نحن فما تركناه تظرفا وهو اي التظرف تركه اي ترك التصرف ايثارا اي
اختيارا للحق على نفسه في التصرف وانما تركناه لكمال المعرفة فان المعرفة لا تقتضيه يعني التصرف
بحكم الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن امر الهي وجبر لا باختيار ولا شك

ان مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدقه عند
امته وقومه من المعجزات وخوارق العادات ليظهر دين الله والولي ليس كذلك ومع
هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لان الرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في
ظهور الحجة عليهم فان في ذلك هلاكهم اذ المريد عتوا وتمردوا بخلاف ما اذا لم تظهر
الحجة عليهم فيبقي عليهم اي يرحم وقد علم الرسول ايضا كان من كان ان الامر المعجز اذا
ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به
اما ظلما على نفسه كالمنهمكين في الشهوات واما علوا على الناس بالجاه والغلبة واما
حسدا على صاحب المعجزة كالمشاركين له في النسب وغيره ومنهم من لم يعرفه ويلحق ذلك
اي الامر المعجز بالسحر والايهام اي الشعبذة كالجاهلين والغافلين عنه فلما رات الرسل ذلك و
انه لا يؤمن الا من انار الله قلبه بنور الايمان بحسب استعداده الفطري ومتى لم ينظر الشخص
بذلك النور المسمى ايمانا فلا ينفع في حقه الامر المعجز فقصرت الهمم اي همم الرسل عن
طلب الامور المعجزة لما لم يعم اثرها في الناظرين ظاهرا بالاسلام ولا في قلوبهم باطنا بالايمان
كما قال تعالى في حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم في الحال انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي من يشاء ولو كان للهمة اثر ولا بد لها من الاثر للزومه اياها لم يكن احد اكمل
من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اعلى ولا اقوى همة منه وما اثرت في اسلام ابي طالب عمه وفيه
نزلت الاية التي ذكرناها فان قلت لا يفهم من الاية الا انه صلى الله عليه وسلم كان يحب ان
يؤمن ابو طالب واما تصرفه فيه بجمعه الهمة بحيث لا يبقى له التفات الى غيره فغير معلوم
قلنا لعله رضي الله تع عنه جعل ميله صلى الله تعالى عليه وسلم الى ايمانه بمثابة التصرف بالهمة
من آخرين في التاثير او علم ذلك بوجه آخر او قلنا ذلك من جملة ما القاه النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم اليه وهو صلى الله عليه وسلم اعلم بنفسه فان قلت هب انه تصرف بالهمة
لكن بامر لما عرفت فلم تخلف عنه الاثر قلنا لعل الحكمة فيه ان يعلم صلى الله عليه وسلم

انه لا اثر للهمة اذ ليس له استعداد قبول اثرها فيستريح عن اتعاب نفسه بتسليط الهمة
على ايمان احد فيقتصر على البلاغ فانه كان شديد الحرص على ايمان قومه كما قال الله تعالى
لعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وفيه اي في شان ابي طالب
نزلت الآية التي ذكرناها ولذلك قال في شان الرسول انه ما عليه الا البلاغ بصيغة الحصر
ثم قال ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وزاد على ذلك في سورة القصص
قوله وهو اعلم بالمهتدين اي بالذين اعطوا العلم بهدايتهم في حال عدمهم باعيانهم الثابتة
فاثبت بهذه الزيادة ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في حال ثبوت عينه وحال
عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك
قال هو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي لان قولي على حد
علمي في خلقي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم حتى اكون ظالما
ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به حتى يكون ظلما على ظلم واكون به ظلاما بل ما
عاملناهم في اعطائهم الوجود الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه
فان كان في الواقع ظلم فهم الظالمون فانهم طلبوا الجواد المطلق وجود ما يجري عليهم من
الظلم ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله وكما انه ما اعطوناه من العلم
بهم الا ما اعطيناه ذواتهم كذلك ما قلنا لهم اي ما امرناهم بقول كن الا ما اعطته ذاتنا ان
نقول لهم اي نامرهم بهذا القول وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول لهم كذا
ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول فلنا القول بذلك منا ولهم الامتثال قطعا ان كان الامر امرا
ايجاديا او ايجابيا اقتضت اعيانهم امتثاله وعدم الامتثال ان كان الامر امرا ايجابيا اقتضت اعيانهم امتثاله مع
السماع اياه مع وقوع سماع قوله منهم فالكل منا ومنهم والاخذ عنا وعنهم يحتمل ان يكون هذا الكلام من لسان
الاعيان الاخيرة وهو الظاهر نظرا الى الكلام السابق ويحتمل ان يكون من لسان الاعيان الثابتة فعلى الاول معناه
ان كونهم ما دخلوا في الوجود منا اي من حضرات الاسماء بالفعل والتاثير ومنهم اي من

الاعيان الثابتة باعتبار القبول والتاثير والاخذ اى اخذهم الوجود عنا واخذنا العلم بهم عنهم
وعلى الثانى معناه ان الكل منا اى من الاعيان الثابتة المتاثرة ومنهم اى من الاسماء الالهية المؤثرة
واخذهم العلم بنا عنا واخذنا الوجود عنهم ان لا يكونوا منا تقدير الكلام ان كانت الاعيان الثابتة
او الاسماء الالهية لا يكونون منا لمكان النون فى يكونون وفى بعض النسخ ان لم يكونوا ولا حاجة
الى هذا التقدير فعلى الاحتمال الاول معناه ان لم تكن الاعيان الثابتة ظاهرة عنا فى عرصة
الوجود الكونى باعتبار انها ما شمت رائحة الوجود فنحن اى الاسماء الالهية ظاهرون فيها منهم
لانهم مجالينا ومظاهرنا باعتبار ظهور عكوسهم واظلالهم فى مرآة ظاهر الوجود الحق وعلى الثانى
معناه ان لم تكن الاسماء الالهية منا وكيف تكون منا وهى المؤثرات فى وجودنا فنحن لا شك
منهم لهذا المعنى بعينه فتحقق يا ولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فانها لباب
المعرفة لاشتمالها على بيان ان كمال العارف فى الرجوع الى ضعفه الاصلى وعجزه الذاتى وتركه
التصرف فى العالم بجمعه الهمة الا امتثالا للامر الالهى وعلى بيان سر القدر الذى بمعرفته يستريح
العارف ويقيم اعذار الخلائق فيما يجرى عليهم وعلى غير ذلك من الحقائق كانحصار الوجود فى
الفاعل والقابل فقد بان لك السر اى سر القدر او سر سريان الوجود فى الكل وقد اتضح الامر اى
امر الوجود على ما هو عليه وانحصاره فى الفاعل والقابل وقد ادرج فى الشفع اى فى صورتى
الفاعل والقابل اللذين هما شفعية الوجود الواحد الذى قيل هو الوتر فى حد ذاته الاحدية

فص حكمة قدرية فى كلمة عزيرية

لما كان من مقتضى حقيقة عزير عليه السلام واحكام عينه الثابتة انبعاث رغبته منه نحو معرفة سر القدر وصف
الشيخ رضى الله تعالى عنه حكمته بالقدرية ولما كان القدر مسبوقا بالقضاء لانه تفصيله
قدمه فى البيان فقال اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء ازلا بالاحوال الجارية على اعيانها
الى الابد وانما قال فى الاشياء مع ان المراد على الاشياء تنبيها على استقرار هذه الحكم فيها
استقرار المظروف فى الظرف فلا ينفك عنها اصلا والاشياء اعم من ان يكون محكوما عليها او

بها والحكم واقع بعضها على بعض فهو فيما بينها وحكم الله فى الاشياء واقع على حد علمه بها
فى انفسها وفيما معتبرة مع احوالها هذا اذا اردت بالاشياء الذوات المحكوم عليها واما
اذا اخذت اعم فعلمه بها باعتبار تصوراتها وعلمه فيها باعتبار النسب الواقعة فيما بينها و
علم الله فى الاشياء واقع على ما اعطته اى اقتضته المعلومات اى تلك الاشياء من
حيث معلوميتها مما هى عليه بيان لما اعطته اى من احوال هى اى المعلومات عليها فى
نفسها عند الثبوت فى العلم فعلمه تعالى بالاشياء تابع لما يقتضيه اعيانها من احوالها باستعدادها [ذاتها]
وقبولها اياها والقدر توقيت ما عليه الاشياء فى عينها وفى بعض النسخ توقيت ما هى عليه
الاشياء وهو الموافق للنسخة التى قوبلت بحضور الشيخ رضى الله تعالى عنه مع اصلها [وضمير]
هى مبهم يفسره الاشياء يعنى القدر تعيين الاوقات للاحوال والاحكام التى كانت الاشياء
عليها فى انفسها حالة الثبوت فى العلم باظهار كل واحد واحد من تلك الاحوال والاحكام
فى العين فى وقته المخصوص به فى العلم قيل تخصيص الوقت بالتعيين بناء على ان الزمان اصل سائر [ـكر]
الاحوال والاحكام المتشخصة لتعينها تعيينها ويحتمل ان يراد بالتوقيت التعيين مطلقا من غير مزيد [يد]
لما فى العين على ما فى العلم ولا لما فى العلم على ما فى العين فلا حاجة الى زيادة النقصان فما حكم
القضاء على الاشياء الا بها اى بتلك الاشياء وبما هى عليه فى حد انفسها وهذا اى حكم القضاء
على الاشياء بما هى عليه هو عين سر القدر اى عين حقيقة مستورة عن اعين المحجوبين يترتب
عليها القدر يظهر لمن كان له قلب يتقلب فى العلوم والمعارف بطريق الذوق والوجدان او
القى السمع اى من له قلب وهو شهيد حاضر القلب متهيئ لما يرد على سمعه منه قابل لفهمه
فلله الحجة البالغة غاية لتبيين المقاصد على خلقه فى اعطائهم ما يشقيهم من الكفر و
العصيان لا للخلق عليه اذ لا يعطيهم الا ما طلبوا منه بلسان استعداداتهم فما قدر عليهم
ما قدر بمجرد ارادته من غير اقتضاء قابلياتهم واستعداداتهم ذلك فان قلت الاعيان
مع استعداداتها مجعولة للحق تعالى فللخلق الحجة البالغة قلنا هى مجعولة له تعالى بمعنى انها

فائضة منه بتجلياته الذاتية بصور شؤونه المستجنة فى غيب هويته ذاته بلا تخلل ارادة واختيار
بل بالايجاب المحض فليس لاحد ان يقول يا رب لم جعلتنى كذلك فان قلت فعلى ذلك ما المثوبات
والعقوبات من مقتضيات اعمالنا قلنا كما ان اعمال الناس من مقتضيات اعيانها كذلك المثوبات والعقوبات
من مقتضيات اعمالنا فهى ايضا من احوال اعياننا ولكن بواسطة غاية ما فى الباب ان الحق سبحانه جواد
مطلق فكل ما يطلب منه بلسان الاستعداد الوجودى يجود به عليه سواء كان من جنس المثوبات والعقوبات
فالحاكم بالتحقيق تابع لعين المسئلة التى يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها المسئلة مصدر بمعنى اسم الفاعل اى تابع
لعين الحقيقة السائلة التى يحكم ذلك الحاكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه من الاحكام الخاصة به حاكم
بلسان استعداده على الحاكم ان يحكم عليه بذلك اى بما هو فيه فكل حاكم محكوم عليه بما
حكم به من الاحكام وكذلك محكوم عليه بما حكم فيه من الاعيان فان الحاكم تابع لها فى حكمه
كان الحاكم من كان حقيقيا او مجازيا صوريا او معنويا فتحقق هذه المسئلة فان القدر
ما جهل الا لشدة ظهوره فان الشئ اذا كان جاوز حده انعكس ضده فلم يعرف وكثر
فيه الطلب والالحاح والحكمة فى احتجابه عن الانبياء عليهم السلام ان النبى اذا اطلع عليه
لا يقدر على الدعوة واجراء احكام الشريعة على الامة بل يعذر كلا منهم فيما هو عليه لاطلاعه
عليه ذلك واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء و
عارفون على مراتب ما هى عليه ضمير هى مبهم يفسره اممهم اى على مراتب ما عليه اممهم من
الاستعدادات والقابليات فما عندهم اى عند كل رسول منهم من العلم الذى ارسلوا به
اى ارسل كل واحد منهم بحصته منه الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول لا زائد و
لا ناقص لانه انما ارسل ليعطى كل واحد من امته ما ساله بلسان الاستعداد من غير
زيادة ولا نقصان ليطابق عطاؤه السوال والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض فى الفضيلة
فيتفاضل الرسل فى علم الارسال اى فى علم تقتضيه ارساله الى اممهم بتفاضل اممها و
ما يدل على ذلك هو قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فى علوم الرسالة

لدلالة الرسل عليه كما هو ايضا فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من حيث انهم انبياء من
العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم وما يدل على ذلك هو قوله تعالى ولقد
فضلنا بعض النبيين على بعض وقال الله تعالى في حق الخلق مطلقا والله فضل بعضكم
على بعض في الرزق والرزق منه ما هو روحاني كالعلوم وحسي كالاغذية وما ينزله
اي الرزق الحق الا بقدر معلوم وهو اي القدر المعلوم الاستحقاق الذي يطلبه اي يقتضيه
الخلق اي العين الثابتة التي اعطاها الله خلقها فالخلق بمعنى المخلوق فان الله اعطى كل
شيء خلقه فينزل عليه بقدر اي بقدر استحقاقه ما يشاء اي ما يريد من الارزاق و
ما يشاء الا ما علم انه استحقه فحكم به وذلك الحكم هو القضاء وما علم استحقاقه كما قلنا
الا بما اعطاه المعلوم من نفسه فالتوقيت الذي هو القدر في الاصل للمعلوم والقضاء والعلم
والارادة والمشية تبع للقدر والقدر تبع للمقدر المعلوم فسر القدر اي العلم به من اجل العلوم
وما يفهمه الله سبحانه الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به ويعطي العذاب
الاليم للعالم به ايضا فهو يعطي النقيضين اعلم ان العلم بسر القدر على نوعين احدهما على
سبيل الاجمال والكلية بان يعلم ان الاحوال الجارية على الموجودات انما هي من مقتضيات
اعيانهم الثابتة والحق سبحانه ما يحكم عليهم في القضاء السابق الا بمقتضى ذواتهم ومقتضى
الذات لا يمكن ان يتخلف عنها والراحة الكلية في هذا النوع من العلم الخلاص عن الاعتراض
على الخلق في ارتكابهم اسباب الشقاوة دنيا واخرة واجتنابهم عن اسباب السعادة كذلك
وعلى الحق تعالى بانه لم لا يساعدهم على ما يسعدهم ولم لا ينجيهم عما يشقيهم وعن المبالغة في
نهيهم عن المنكرات وزجرهم عن المحظورات وفي امرهم بالمرضيات وحثهم على المامورات
والعذاب الاليم فيه ان يشاهد على نفسه او على غيره انواعا من الاسقام والالام والمصائب
والمتاعب في الدنيا ووجوها من موجبات العذاب والعقاب والنكال والوبال في الاخرة
ولا يعلم انه هل من مقتضيات اعيانهم الثابتة الخلاص عنها ام لا فيتحير ويتألم على ذلك

شفقة على نفسه وغيره والنوع الثاني من العلم بسر القدر ان يكاشف العارف بما يقتضيه عينه او عين غيره من الاحوال والاحكام على سبيل التفصيل فالراحة الكلية فيه سكون العارف عن طلب ما لا يقتضيه عينه واستراحته عنه اذا كان مكاشفا بعينه وسكونه من حيث غيره الذي له شفقة بالنسبة اليه على ما ليس من مقتضيات عينه اذا كان مكاشفا بعين غيره والامن من زوال ما حصل في الصورتين والعذاب الاليم تالمه حيث يدرك ان قصوره او قصور غيره في تحصيل بعض الكمالات لعدم اقتضاء العين و ياسه عن تداركه فهو اي سر القدر من حيث العلم به يعطي النقيضين كما هو مقتضى الهوية المطلقة وهما الراحة الكلية والعذاب الاليم وبه اي بسر القدر يعني الاعيان الثابتة وصف الحق نفسه بالغضب والرضى فانه اذا تجلى الحق سبحانه فيهما واظهر آثار القهر و الجلال فهو الغضب واذا تجلى عليهما واظهر آثار اللطف والجمال فهو الرضى وبه تقابلت الاسماء الالهية فالاسماء المتعلقة بالرضى جمالية وبالغضب جلالية فحقيقته تحكم في الموجود المطلق باثبات الغضب والرضى له وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجمالية والجلالية وفي الموجود المقيد بالسعادة والشقاوة وكونه مرضيا عند ربه او مغضوبا عليه الى غير ذلك لا يمكن ان يكون شيء اتم منها حيطة ولا اقوى تاثيرا ولا اعظم قدرا لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي فقوله المتعدي يحتمل ان يكون مجرورا صفة لحكمها اي لعموم حكمها المنقسم الى قسمين اي المتعدي وغير المتعدي فالمتعدي ما يتجاوز من مظهرها الى الموجود المطلق والمقيد المغاير لمظهرها وغير المتعدي ما يختص بمظهرها وان يكون مفعول العموم محذوفا اي كل الموجودات وان يكون مفعولا للعموم اي لعموم حكمها الحكم المتعدي وغير المتعدي والمعنى على قياس ما عرفت ولما كانت الانبياء صلوات الله تعالى عليهم اجمعين لا تاخذ علومها الا من الوحي الخاص الالهي الذي هو الاخبار عن الحق سبحانه بواسطة او بغير واسطة فقلوبهم ساذجة

من النظر العقلی لعلمهم بقصور العقل من حیث نظره الفکری دون ذوقه الذاتی عن
ادراک الامور علی ما هی علیه هذا طریق الفکر والاستدلال والاخبار ایضا وان کان وحیا
من قبل الله تعالی تقصر عن درک ما لا ینال الا بالذوق لتباین مدرکیهما اذ مدرک احدهما
السمع ومدرک الآخر الذوق فلم یبق العلم الکامل الا فی التجلی الالهی وکشف ما یکشف ای
یکشفه الحق عن اعین البصائر والابصار من الاغطیة فما فی ما یکشف موصولة ومن
الاغطیة بیان له ولایتم المعنی الا بتقدیر مضاف کما ذکرنا اعنی کشف ما یکشف فیدرک
الامور قدیمها وحدیثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها علی ما هی علیه
فی حقائقها واعیانها ولما کان مطلب العزیر ای طلبه رؤیة القدرة علی الطریقة الخاصة
النبویة یعنی الاخبار بطریق الوحی لذلک وقع العتب علیه کما ورد فی الخبر لئن لم تنته
لامحون اسمک من دیوان النبوة فان طریق حصول الکشف عن اعین البصائر و
الابصار لا الطریقة الخاصة النبویة التی هی الاخبار عن الله سبحانه فلو طلب الکشف
الذی ذکرناه ربما کان لا یقع علیه عتب فی ذلک والدلیل علی سذاجة قلبه من النظر
العقلی قوله فی بعض الوجوه انی یحیی هذه الله بعد موتها وانما قال فی بعض الوجوه فان
للمفسرین فیه وجوها احدها ان القائل بهذا القول عزیر علیه السلام وفی الوجوه الآخر
غیره والاحسن ان یقال ان المراد ببعض الوجوه ما ذهب الیه الظاهریون من ان سؤاله
هذا انما هو علی سبیل الاستعجاب والاستغراب فان النظر العقلی لا یرفع الاستغراب عن
احیاء الموتی بعد موتها لکنه علیه السلام لم یلتفت الیه لانه لیس من الطریقة الخاصة
النبویة والوجه الآخر ما اشار الیه بقوله واما عندنا ای واما فی بعض الوجوه الذی عندنا
معشر اهل الکشف فصورته علیه السلام فی قوله هذا کصورة ابراهیم علیه السلام فی
قوله رب ارنی کیف تحیی الموتی ای لیس قوله هذا کقول ابراهیم علیه السلام بمعنی الاستغراب
والاستعجاب فان المتحقق بمقام النبوة والولایة لا یستبعد من الله القادر الموجد المحیی

المميت المعيد ان يحيي الاموات ويعيدهم مرة اخرى بل طلب عليه السلام ان يريه الحق كيفية
احياء الموتى ليكون في ذلك صاحب الشهود لا صاحب نظر واستدلال ولا اهل خبر واستخبار و
يقتضي ذلك اي السؤال على هذا الوجه الجواب بالفعل لا بالقول وذلك الفعل هو الفعل الذي
اظهره الحق سبحانه فيه بعينه منطويا هذا الفعل من حيث الدلالة عليه في قوله فاماته
الله مائة عام ثم بعثه فقال له وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت
الاجسام معاينة تحقيق فاراه الكيفية اي كيفية احياء الموتى فسال عن القدر على انه اي
فسال الموت بلسان الحال بعد ما سال عن كيفية احياء الموتى بلسان القول واجيب بالفعل
عن القدر الذي هو مبداء هذه الافعال العجيبة المعلومة اي حين بعثه ونشر عظام حماره
وكساها لحما بان كوشف بالاعيان الثابتة وكيفية اقتضاء وجود المقدورات عنها او ادركها ادراك
ذوق ووجدان فالمسئول بهذا السؤال مجموع امرين وفي ذلك هذا المجموع اي الكشف
للاشياء في حال ثبوتها في عدمها واقتضاء الوجود عنها ما اعطي عزير عليه السلام ذلك
المجموع فان ذلك من خصائص الاطلاع الالهي كما يظهر وجهه فيما بعد فمن المحال ان يعلمه
الا هو فانها اي الاشياء في حال ثبوتها في عدمها المفاتح الاول بالنسبة الى الموجودات العينية
فان المفاتح الاول مطلقا انما هي الشئون الذاتية التي يكون الاعيان في حال ثبوتها في العدم
صورها اعني مفاتح الغيب التي لا يعلمها من حيث انها مفاتح علم ذوق ووجدان الا
هو وقد يطلع الله تعالى من يشاء من عبده على بعض الامور منها ذلك المذكور بان يكاشفه
ببعض الاعيان الثابتة في العلم وجريان احواله عليه تفصيلا [illegible] بكيفية اقتضاء
الوجود عنها بالذوق والوجدان [illegible] السؤال الثاني [illegible] السؤال الاول
لا [illegible] كانت الاية الدالة على الاول بالمطابقة كالدالة على الثاني بالالتزام فالعتب الواقع
عليه انما هو باعتبار المعنى الثاني كما صرح به فيما بعد [illegible] الى ان الاطلاع على
الاشياء حال ثبوتها في العلم واقتضاء الوجود عنها من خصائص الاطلاع الالهي [illegible]

يوضحه غاية الايضاح فقال واعلم انه اى الشان ان الاشياء حال ثبوتها فى العدم لاتسمى مفاتيح
بالحقيقة الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء او قل ان شئت حال
تعلق القدرة بالمقدور فانه لا اختلاف بينهما الا بحسب العبارة ولا ذوق لغير الله فى ذلك
التكوين وتعلق القدرة فلا يقع فيها تجل ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود
المطلق الذى لا يتقيد ولا شك ان مبدأ التاثير والفعل هو الاطلاق كما ان مبدأ التاثر
والانفعال هو التقييد فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام فى سؤاله فى القدر علمنا انه طلب هذا
الاطلاع اى شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فطلب ان تكون له قدرة تتعلق بالمقدور
ليشهد هذا التعلق ذوقا لان ذوق تعلق القدرة ما يكون الا للقادر بالذات وما يقتضى
ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا فان الكيفيات الوجدانية
لا تدرك الا بالاذواق واما ما روينا مما اوحى الله به اليه لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان
النبوة اى ارفع عنك بعضه جواب ما اى ارفع عنك طريق الخبر والانباء الذى هو
طريق الانبياء واعطيك الامور على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذى
به يقع الادراك الذوقى فتعلم انك ما ادركت الا بحسب استعدادك فتنظر فى هذا الامر الذى طلبت
فما لم تره وفى بعض النسخ فلما لم تره فى ذلك التجلى الذى اعطيك الامور بحسبه تعلم انه ليس عندك اى
الاستعداد الذى تطلبه اى تطلب ذلك الاستعداد الامر الذى طلبته وان ذلك الامر الذى طلبته
من خصائص الذات الالهية وقد علمت ان الله اعطى كل شىء خلقه اى استعداده الذى
يخلق فى الشهادة بحسبه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو اى هذا الاستعداد
خلقك ولو كان خلقك لاعطاك الحق الذى اخبر انه اعطى كل شىء خلقه فتكون انت الذى تنتهى
عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى وهذا الذى ذكرنا فى معنى محو اسمه
عن ديوان النبوة عناية من الله بعزير وعد لا عتب ووعيد علم ذلك من علمه وجهل ذلك من
جهله واعلم ان المعاد على ضربين احدهما اعادة الصورة المركبة من اجزاء مخصوصة بعد افترا

تلك الاجزاء وجمعها على نحو هيئتها الاولى واعادتها لاتصال روحها بها اتصال مدبر متقوم
لتلك الصورة وممكن اياها من التصرف الخصيص بتلك الصورة وروحها ومن هذا
القبيل كان اعادة حمار عزير عليه السلام والثانى حراسة الصورة المركبة من انفكاك اجزائها
مع مفارقة الروح عنها لعدم استعداد الصورة لقيام الحيوة بها المستلزمة لاقبال الروح على
تدبير تلك الصورة فان بعض الارواح لكمالها يكسب الصورة زمان تدبيره ولها صفة
البقاء الذى تقتضيه ذاته وايضا لم يعرض عنها بحيث يوجب انفكاك اجزائها لضعفه وعجزه
عن الجمع بين الطرفين الدنيا والاخرة فان الارواح الكاملة لا يشغلها شان عن شان
فلم يعرض عن هذا العالم بكل وجه فمثل هذا الجسد المحروس من الانفكاك متى امد
بقوة وامر يكسبه ضربا من الاعتدال اتصلت به الحيوة واستعد لاقبال الروح عليه بالتدبير
ومن هذا النوع كانت اعادة عزير عليه السلام واعلم ان الولاية التى هى عبارة عن الفناء
فى الحق سبحانه والبقاء به هى الفلك اى المعنى الكلى المحيط بكل ولى ونبى ورسول العام لكل
شيء من النشأتين الدنيوية والاخروية الشامل لجميع احيانهما ولهذا اى لاحاطتها و
عمومها لم تنقطع فى هذه النشأة هذه اصلا بان تكون هذه النشأة باقية وهى منقطعة
فان عند انقطاعها عن هذه النشأة ينتقل الامر الى الاخرة ولها اى للولاية الانباء العام
الذى يتحقق مع النبوة وبدونها لان الولى هو الذى فنى فى الحق سبحانه وعند هذا الفناء
يطلع على المعارف والحقائق فينبئ عنها عند بقائه بالله واما نبوة التشريع التى هى خصوص
مرتبة فى الانباء العام والرسالة التى هى خصوص مرتبة فى النبوة فمنقطعة اى كل واحد
منهما منقطعة فى هذه النشأة لا تستوعب جميع احيانها فلا يبعث رسول ولا نبى
اخر ولا يتعدى الى النشأة الاخرى ايضا فلا يبعث فيها الانبياء المشرعون وكل واحد
من النبوة والرسالة فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت كما قال صلى الله
عليه وسلم لا نبى بعدى فلا نبى بعده مشرعا اى اتيا بالاحكام الشرعية من غير تابعة لنبى

آخر قبله كموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلوة والسلام ومشرعا له اى متبعا لما شرعه النبى
المتقدم كانبياء بنى اسرائيل اذ كلهم كانوا داعين الى شريعة موسى عليه السلام ولا رسول
وهو اى الرسول هو المشرع اى الآتى بشريعة من غير تبعية لنبى آخر وهذا الحديث المنبئ عن
انقطاع النبوة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم قصم ظهور اولياء الله الظاهرين فى هذه الامة
لانه اى ذلك الحديث يتضمن ويستدعى انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة التى لا
يشوبها ربوبية فانه لا يكون هذا الذوق الا فى مقام النبوة فبانقطاعها ينقطع فلا ينطلق
عليه اى على الولى اسمها اى اسم العبودية الخاص بها الغير المنطلق على الله سبحانه وذلك
يوجب قصم ظهره فان العبد المترقى فى درجات الولاية يريد ان يذوق العبودية الكاملة
وان لا يشارك سيده وهو الله سبحانه فى هذا المقام فى اسم فيكون عبدا مخلصا والله
لم يسم فى مرتبة الجمع بنبى ولا رسول ويسمى بالولى واتصف بهذا الاسم فيشارك العبد فيه
فلا يكون من الاسماء الخاصة بالعبد واستدل على تسميته سبحانه بهذا الاسم بقوله فقال
الله تعالى الله ولى الذين آمنوا وقال الله تعالى ايضا هو الولى الحميد فهو لله سبحانه بالاصالة
كسائر الاسماء ولعبيده تحققا وتخلقا وتعلقا وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة فهو
مشترك بين الحق سبحانه وبين عبيده فلم يبق للعبد اسم يختص به العبد بحسب مرتبة
الكمالية بحيث يطلق عليه دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة فانهما اذا انقطعتا التسمية
العبد بالنبى والرسول فلا يكون له اسم خاص به ولما ذكر رضى الله عنه ان النبوة التشريعية
قد انقطعت بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اراد ان يبين ان المنقطعة ما يكون بغير اجتهاد
وما يكون بالاجتهاد باق ودائم بدوام هذه النشأة وان انقطعت فى النشأة الاخروية فقال
الا ان الله سبحانه لطف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التى هى الانباء عن المعارف والاحكام
الالهية ولا تشريع فيها من غير اجتهاد وابقى لهم اى لعباده التشريع الواقع فى ضمن الاجتهاد فى ثبوت
الاحكام وابقى لهم الوراثة فى التشريع فقال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة

الانبياء وما ثم ميراث في ذلك التشريع الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه اى الا
في احكام اجتهدوا فيها واستنبطوها من ماخذها من الكتاب والسنة فشرعوها بطريق
الاجتهاد فاذا رايت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع كقوله عليه السلام لو دليتم بحبل
لهبط على الله وكحديث قرب النوافل وقرب الفرائض وغير ذلك مما يتعلق بكشف الحقائق
الالهية والاسرار الربانية فمن حيث هو ولى وعارف اى فذلك النبي من حيث هو ولى و
عارف بالله معرفة ذوق وشهود يتكلم به لا من حيث هو نبي ومرسل فالولاية جهة حقانية
والنبوة جهة خلقية ولهذا اى لاجل كون الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية مقامه
اى مقام النبي من حيث هو عالم بالله عارف به ومن حيث هو ولى اتم واكمل من مقامه
من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك
عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه من ان مقامه من حيث
ولايته اعلى من مقامه من حيث نبوته لا ان الولى التابع اعلى من النبي فان النبي جامع لجهتى الولاية
والنبوة والولاية فيه اتم واكمل والولى فاتت لجهة النبوة والولاية فيه دون ولاية النبي
فكيف يكون اعلى من النبي او سمعت احدا من اهل الله يقول ان الولى فوق النبي والرسول
فانه يعنى بذلك القول تفوق الولى على النبي في شخص واحد جامع لجهتى النبوة والولاية
وهو اى ما يعنيه ذلك القائل ان الرسول من حيث انه ولى اتم منه من حيث هو نبي
ورسول لا ان الولى التابع له اى للرسول اعلى منه اى من الرسول فان التابع لا يدرك
المتبوع ولا يصل الى مرتبته ابدا فيما هو تابع له فيه وانما قيل بذلك اشارة الى ما سبق
من ان الرسل مع انهم متبوعون يأخذون من مشكوة خاتم الاولياء وانما قلنا ان التابع لا
يدرك المتبوع اذ لو ادركه ووصل الى مرتبته لم يكن تابعا له من هذه الحيثية فان مرتبة
المتبوع الاخذ من غير تبعية نبي ولا رسول فافهم فان قلت الولاية جهة حقانية والنبوة
جهة خلقية فهي اتم واعلى من النبوة مطلقا سواء تحققت في الولى او النبي ولا يلزم من ذلك

تفضيل الولي على النبي فلا حاجة الى التقييد بكونهما في شخص واحد قلت نعم لكن الشيخ رضي الله عنه انما قيد بذلك مبالغة في الادب ودفعا لان يتوهم الجهال من كلامه تفضيل الولي على النبي ثم رجع الرسول والنبي المشرع اي رجوعهما في تشريع الاحكام وتبليغها الى طوائف الانام الى جهة الولاية والعلم فانهما ما لم ياخذ الاحكام من الله سبحانه بجهة الولاية لم يتمكن من التشريع والتبليغ بجهة الرسالة والنبوة وعطف العلم على الولاية تفسيري فان حقيقة الولاية هي العلم بالله سبحانه كشفا وشهودا وتعريفها بالفناء في الله والبقاء به تعريف بما لا يمكن ذلك العلم والشهود في الخلق الا به الا ترى ان الله سبحانه حيث اراد تكميل جهة رسالة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قد امره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فلو لم يكن العلم مما ترجع اليه النبوة وتزداد بزيادته لما امره سبحانه بطلب زيادته حيث اراد تكميل جهة رسالته فقال امرا له صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما بزيادة تجلياتك الذاتية والاسمائية والافعالية والاثارية التي هي جهة ولايتي لتقوى به جهة رسالتي ونبوتي وذلك المذكور من انقطاع النبوة واختتامها على نبينا صلى الله عليه وسلم وعدم انقطاع الولاية دنيا واخرة من اجل انك تعلم ان الشرع تكليف من الله سبحانه لعباده باعمال مخصوصة او نهي لهم عن اعمال مخصوصة ومحلها اي محل تلك الاعمال المخصوصة هذه الدار المنقطعة فهي اي تلك الاعمال منقطعة بانقطاع هذه الدار فاذا انبعث نبي ياتي بشرع يكفي الى زمان انقطاع تلك الاعمال ينبغي ان ينقطع النبوة به وتختم عليه ولا يكون بعده نبي والولاية ليست كذلك اي منقطعة اذ لو انقطعت لانقطعت حقيقتها من حيث هي هي اي مطلقا لا من حيث خصوصية معينة اذ انقطاعها من جهة مخصوصة لا محذور فيه كما انه حيث

انقطعت الرسالة انقطعت من حيث هي واذا انقطعت الولاية من حيث هي هي

لم يبق لها اسم والثاني باطل اذ الولي اسم باق لله ابدا كما قال ان الله هو الولي الحميد فهو اي الاسم الولي لله سبحانه بالاصالة ولعبيده بالتبعية تخلقا باسماء الله بالنظر الى

بعض العبيد وتحققا بها بالنظر الى بعض اخر وتعلقا بالنسبة الى بعض اخر فالولاية حقيقة
واحدة فى الواجب والممكن لكن حصولها فى الواجب تعالى بالاصالة وفى الممكن على سبيل
التخلق او التحقق والتعلق فلا يرد ما قيل هذا الكلام انما يتم لو كانت حقيقة الولاية فى
الواجب تعالى وفى الممكن حقيقة واحدة بالذات مختلفة بالاضافة وذلك ممنوع واذا
عرفت ان النبوة منقطعة دون الولاية فقوله تعالى خطابا للعزير لئن لم تنته عن السوال عن
ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة معناه باعتبار الجزاء الذى هو لامحون فياتيك
الامر على الكشف بالتجلى الذى تقوى به جهة الولاية وتفنى جهة النبوة والرسالة كما اشار اليه
عليه السلام بقوله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل ويزول عنك بذلك
التجلى اسم النبى والرسول وتبقى له اسم للنبى الذى هو انت ولايته او تبقى لله ولايته كما قال
والولى اسم باق لله او تبقى لعزير ولايته على ان يكون الاتيان بضمير المخاطب على سبيل الحكاية
عن الله تعالى وبعد تمامها يقول الشيخ وتبقى له اى للعزير ولايته اعلم انه لما كان للنبى جهتان
جهة ولاية ولها شرف حال وجهة نبوة ولها فضيلة وكمال فعند كشف سر القدر بالتجلى تقوى
مقام الولاية ويضمحل مقام النبوة والرسالة لقوة الاختصاص والتوغل فى الله فالاخبار
بمحو النبوة وازالتها باعتبار ان فيه فوات فضيلة وكمال وعيد وباعتبار ان فيه شرف حال
وعد ولذلك ذهب بعضهم الى انه وعيد وبعضهم الى انه وعد كما اشار الشيخ رضى الله
تعالى عنه بقوله الا انه لما دلت قرينة الحال اى حال عزير عليه السلام وهى مروره على
القرية الخاوية وسواله الظاهر فى الاستغراب والاستعجاب عن كيفية احيائها على ان هذا
الخطاب يعنى الخطاب بمحو اسمه من ديوان النبوة ان لم ينته عن السوال جرى مجرى الوعيد علم
من اقترنت عنده هذه الحالة اى حالة المرور والسوال الظاهر فى الاستغراب مع الخطاب
انه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فى هذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص
رتبة محتوية على بعض ما تحتوى عليه الولاية من المراتب الكمالية ولا يوجد فى المرتبة الاخرى

فیعلم من الوعید بانقطاع النبوة انه ای النبی اعلی رتبة من الولی الذی لا نبوة تشریع عنده
ولا رسالة ومن اقترنت عنده حالة اخری تقتضیها ایضا مرتبة النبوة وهی ان النبی
لکونه ولیا واصلا عارفا بالحقائق الالهیة مشاهدا لظهور الحق فی جمیع مراتبه لا یمکن ان
یستغرب شیئا من مقدوراته ولا ان یسال عما لا یمکن حصوله یثبت عنده ان هذا
وعد حال اشرف لا وعید وان سواله علیه السلام عن القدر مقبول مجاب اذ النبی هو
الولی الخاص المکاشف بما فی استعداده فلا یسال ما لیس فی استعداده ویعرف بقرینة
الحال ان النبی من حیث له فی الولایة هذا الاختصاص محال ان یقدم علی ما یعلم ان الله
یکرهه منه من الاستغراب والاستعجاب او یقدم علی ما یعلم ان حصوله محال وهو الاطلاع
علی کیفیة تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده وتقررت
اخرج هذا الخطاب الالهی عنده فی قوله لامحون اسمک من دیوان النبوة مخرج الوعد لا الوعید
وصار هذا الخطاب خبرا یدل علی علو مرتبة باقیة بعد محو النبوة فی هذه الدار وهی المرتبة
الباقیة علی الانبیاء والرسل فی الدار الاخرة التی لیست بمحل الشرع یکون علیه ای علی ذلک
الشرع احد من خلق الله فی جنة ولا نار بعد الدخول فیهما وانما قیدناه بالدخول فی الدارین
الجنة والنار لما شرع یوم القیمة لاصحاب الفترات الذین لم یبعث فیهم نبی مشرع واندرست
شرائع من قبلهم والاطفال الصغار الذین ماتوا قبل اوان التکلیف والمجانین الذین لم
یکن لهم صلاحیة التکلیف فیحشر هؤلاء المذکورون فی صعید واحد من الساهرة لاقامة
العدل ولاجل المواخذة بالجریمة ولاجل الثواب العملی ای الثواب المترتب علی العمل کدرجات
الجنة لا الحاصل من محض الوهب فی حق اصحاب الجنة فاذا حشروا فی صعید واحد بمعزل
عن الناس بعث فیهم نبی من افضلهم وتمثل لهم نار بل نور فی صورة نار یاتی بها هذا
النبی المبعوث فی ذلک الیوم فیقول لهم انا رسول الله الیکم فیقع عندهم ای عند بعضهم
التصدیق به ویقع التکذیب عند بعضهم ویقول لهم اقتحموا ای ادخلوا هذه النار بانفسکم

من غير ان يدخلكم غيركم جبرا فمن اطاعنى فيما امرته به من الاقتحام فقد نجا من النار و دخل الجنة ومن عصانى وخالف امرى هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره منهم و رمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملى ووجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه ولم يقتحم النار استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف لما امره النبى ليقوم العدل من الله تعالى فى عباده وكذلك يدل على اعتبار ذلك التقييد قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فهذا اى الدعاء الى السجود تكليف وتشريع فيهم فمنهم من يستطيع السجود ومنهم من لا يستطيع السجود وهم الذين قال الله تعالى فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون اى السجود كما لم يستطع فى الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابى جهل وغيره فهذا الذى ذكرنا من الصورتين قد دما يبقى من الشرع فى الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد واله اجمعين ؛

فص حكمة نبوية فى كلمة عيسوية

لفظ النبى وردت بالهمزة وبدونه فبالهمزة مشتق من النبأ بمعنى الاخبار فنسب الشيخ رضى الله تعالى عنه حكمته اليه لانه انبأ عن نبوته فى المهد بقوله واتانى الكتاب وجعلنى نبيا وفى بطن امه بقوله لا تحزنى قد جعل ربك تحتك سريا اى سيدا على القوم بالنبوة فله زيادة خصوصية بها وبدون الهمزة من نبا ينبو بمعنى ارتفع لارتفاعه الى السماء قال تعم بل رفعه الله اليه ثم اعلم ان لعيسى عليه السلام جهة جسمانية وجهة روحانية واحدية جمع الجهتين فاذا نظر الى الجهة الجسمانية يظن انه تكون عن ماء مريم واذا نظر الى الجهة الروحانية واثارها من احياء الموتى وخلق الطير من الطين يحكم انه عن نفخ جبريل واذا نظر الى احدية جمعهما يقال انه متكون منهما فلذا قال الشيخ رضى الله تعالى عنه على سبيل منع الخلو وهو المحتمل انفراد كل من الامرين عنهما واجتماعهما فى تكوينه شعر عن ماء مريم او عن نفخ جبرين وهو لغة فى جبريل وهذا الكلام يحتمل ان يكون خبرا كما هو الظاهر او استفهاما للتقرير بتقدير الهمزة فى صورة البشر الموجود من طين حال

من جبرئیل ای عن ماء مریم او عن نفخ جبریل حال کونه متمثلا فی صورة بشریة کما قال الله تعالی فتمثل لها بشرا سویا تکون الروح ای الحقیقة المعنویة العیسویة بصورتها الشخصیة الخارجیة فی ذات مطهرة عن الطبیعة ای عن غلبة احکام الطبیعة السفلیة العنصریة التی یدعوها الله سبحانه و یسمیها فی کتابه العزیز بسجین ماخوذ من السجن لان کل من هو فی عالم الطبیعة مسجون محبوس مقید بالتعلقات الجسمانیة والقیود الظلمانیة وفی بعض النسخ تدعوها بتاء الخطاب او التانیث ای الطبیعة التی تدعوها انت بسجین او الطبیعة التی تدعو اتلک الذات المطهرة الی سجین فتکون الباء بمعنی الی لاجل ذلک ای لاجل تکونه من نفخ جبریل لان للارواح صفة البقاء او لاجل تکونه فی ذات مطهرة لان طهارة المحل توجب طهارة المحمول والطهارة تستدعی طول البقاء قد طالت اقامته ای اقامة الروح الذی هو عیسی علیه السلام فیها ای فی صورة البشر فزاد طول اقامته علی الف من السنین بتعیین ای بتعیین الحق تلک المدة لما یقتضی استعداده ایاها وفی روایة الی حین ای زیادة ممتدة الی حین عین الحق سبحانه بمقتضی استعداده وانما حکم بزیادة طول اقامته علی الف لان مولد عیسی علیه السلام کان قبل مولد نبینا صلی الله تعالی علیه وسلم بخمسمائة وخمسین سنة وقد بقی بعد و سینزل ویدعو الناس الی دین نبینا صلی الله تعالی علیه وسلم روح ای هو روح ملقی من الله احدیة جمع الاسماء وکلمة ملقاة منه بواسطة جبریل الی مریم لیکون مظهر لهذا الاسم الجامع لا من غیره یعنی لا من غیر ذلک الاسم الجامع من الاسماء التالیة له ولا من الوسائط الکونیة فهو ملقی منه بلا واسطة فلذا ای لکونه ملقی من هذا الاسم الجامع ومظهره له ظهر منه اثار الاسماء المتکثرة کما انه احی الموات فان احیاء الموات انما یترتب علی اسماء کثیرة من اسمائه سبحانه کالحی العلیم المرید القادر المحیی وکما انشاء لطیر یعنی الخفاش من طین فان انشاء الطیر کذلک یترتب علی ما سبق من الاسماء وعلی الخالق والمصور ایضا. وانما احیی الموات وانشاء الطیر حتی یصح ای یثبت ویظهر له

من ربه الذى هو هذا الاسم الجامع نسب بالفتحتين اى نسبه بالمظهرية به اى بذلك النسب يؤثر فى العالى المربى الذى هو الانسان باحياء الاموات منه وفى الدون اى فى الشئ الذى هو دون الانسان بالرتبة كالطير بانشاء نوع منه او فى العلويات والسفليات الله طهره جسما من ادناس الطبيعة ونزهه روحا من الصفات الذميمة والملكات الرذيلة وصيره مثلا اى مماثلا متشابها لنفسه بتكوين اى بجامع التكوين فكما انه سبحانه يكون الاشياء كذلك هو يكون وقيل معناه صيره مثلا لآدم بتكوينه من غير اب ثم اعلم ان من خصائص الارواح المجردة التى من صفاتها الذاتية الحيوة ومن شانها التمثل بالصور المثالية انها لا تطاء شيئا لا يتعلق بشئ فى مقام تجردها الا حى ذلك الشئ المتعلق به بحسب استعداده للحيوة ولا تطاء شيئا و لا تمسه فى حال تمثلها الا حى ذلك الشئ الموطؤ عليه وسرت منها الحيوة فيه بل فيما يلابسه ذلك الشئ الموطوء عليه ولهذا السريان والعلم به قبض السامرى قبضة اى قبضة تراب من اثر براق الرسول الذى هو جبريل عليه السلام متمثلا بصورة بشرية وهو اى جبريل هو الروح حقيقة باعتبار حقيقته المجردة ومجازا باعتبار صورته المثالية وكان السامرى عالما بهذا الامر فلما عرف بنور بصيرته المكتسبة فى صحبة موسى عليه السلام انه اى الرسول جبريل عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطئ عليه من التراب وانها تسرى من ذلك التراب الموطؤ عليه الى ما يلابسه فقبض قبضة من اثر براق الرسول بالضاد المعجمة وبالصاد المهملة اى بملاء يده على الاول وباطراف اصابعه على الثانى فنبذها اى طرح السامرى هذه القبضة من التراب فى صورة العجل المتخذة من حلى القوم فخار العجل لسراية الحيوة فيه وانما سمى الصوت الظاهر من العجل خوارا اذ العجل من نوع البقر وصوت البقر انما هو خوار ولو اقامه اى السامرى العجل باعتبار مادته صورة اخرى ابلية او كبشية او شائية او انسانية او غير ذلك لنسب على البناء للمفعول او على الفاعل اى لنسب الله تعالى او السامرى بان يكون الفعل مسندا الى المسبب اليه اى الى العجل الذى اقامه صورة اخرى اسم الصوت

الذی لنلك الصورة کالرغاء بضم الراء والغین المعجمة للابل خاصة والثواج بضم الثاء الثلثة والجیم للکباش خاصة والیعار بفتح الیاء المنقوطة بنقطتین من تحت والعین المهملة للشیاه خاصة والصوت للانسان ولغیره ایضا والنطق له خاصة او الکلام فذلك القدر من الحیوة الساریة فی الاشیاء بل الروح الذی منه تلك الحیوة فی الاشیاء یسمی لاهوتا لان الحیوة صفة الهیة تستلزم صفات الهیة اخری کالعلم والارادة والقدرة والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح بل صفاته الساریة منه فیه فان الروح لیس قائما بالمحل بل القائم به انما هو الصفات الساریة من الروح الیه فالناسوت وان کان ماخوذا من الناس لیس مخصوصا به بل یطلق علیه وعلی غیره باعتبار محلیته لصفات الروح وقیامها به ولما کان اسم الروح یطلق علی الصورة الشهویة العیسویة وعلی الصورة المثالیة الجبرائیلیة اراد ان ینبه علی انه علی سبیل التجوز فقال فیسمی الناسوت روحا کما قلنا فی عیسی وجبریل علیهما السلام بما قام به ای باسم ما قام به باعتبار قیام صفاته وظهورها فیه تسمیة للمحل باسم الحال فلما تمثل الروح الامین الذی هو جبریل علیه السلام لمریم بشرا سویا ای تام الخلقة تخیلت مریم انه بشر یرید مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعیة ای بجمعیة الهمم القوی منها ای من مریم لیخلصها الله منه لما کانت مریم تعلم ان ذلك مما لا یجوز فی الشرائع فحصل لها عند حصول تلك الجمعیة حضور تام مع الله سبحانه بحیث لا یسع غیره وفی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله تعالی عنه فحصل من التحصیل ای جبریل لها ای لمریم حضورا تاما مع الله سبحانه وتعالی وهو ای هذا الحضور هو الروح المعنوی الذی حییت به مریم الحیوة المعنویة الحقیقیة التی هی التحقق بشهود الحق سبحانه فلو روح اخر غیر الروح الامین دخل فی وجود عیسی علیه السلام الذی هو ایضا روح فلو نفخ جبریل فیها ای فی مریم فی ذلك الوقت ای وقت استعاذتها علی هذه الحالة التی کانت علیها من تحرج صدرها وتحیرها لتخیلها انه بشر یرید مواقعتها علی وجه لا یجوز فی الشرائع لخرج عیسی علیه السلام بحیث لا یطیقه احد لشکاسة خلقه ای لرداءة الحال امه ای لسرایة حال امه فیه لان الولد انما

يتكون بحسب ما غلب على الوالدين من المعاني النفسانية والصور الجسمانية فلما قال جبريل
لها اي لمريم انما انا رسول ربك جئت من عنده لاهب لك غلاما زكيا انبسطت مريم
عن ذلك القبض لما عرفت انه مرسل اليها من عند ربها وانشرح صدرها لما تذكرت
بشارة ربها اياها بعيسى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه
المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين فنفخ فيها في ذلك الحين
اي حين الانبساط والانشراح عيسى فخرج عيسى عليه السلام منبسطا منشرح الصدر
لسراية حال امه فيه فكان جبريل ناقلا كلمة الله التي هي النفس الرحماني المتعين
بالتعينات العيسوية في مرتبة العلم فنقله جبريل الى مرتبة العين في رحم مريم
بتحصيل شرائط انتقاله من العلم الى العين فالمراد بالكلمة الحقيقة العلمية العيسوية
الجامعة بين روحه وجسده الثابتة في العلم ويمكن ان يراد بها حقيقته الروحانية
المتعين بها النفس الرحماني في مرتبة الارواح قبل تسوية بدنه ويكون نقله عبارة عن
تحصيل شرائط انتقاله عن مقام تجرده الى مرتبة تعلقه بالبدن العيسوي وعلى التقديرين
جبريل عليه السلام هو ناقل كلمة الله الى مريم لا موجدها كما ينقل الرسول كلام الله المجرد
في حد ذاته عن الكيفيات الصوتية والحرفية فيكسوها بحسب استعداده لباس
الصوت والحرف وينقلها لا منشئها الى امته على ان تكون اللام بمعنى الى او لاجل امته والذي
يدل على كون جبريل ناقلا كلمة الله الى مريم هو قوله تعالى وكلمته القيها الى مريم وروح
منه فسرت الشهوة في مريم بذلك النفخ الحاصل من الصورة الاعتدالية المتمثلة البشرية
عند انبساطها فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم بلا واسطة وهم احد من ماء
متوهم من جبريل توهمته مريم فترتب وجود ذلك الماء على توهمها فان وجود الاشياء
قد يترتب على توهمه كترتب السقوط عن الجذع على توهمه سرى ذلك الماء المتوهم اي بواسطة
ذلك النفخ المتوهم سرايته في وهم مريم فتحقق مطابقا لما توهمته وانما توهمت مريم سراية الماء

فی رطوبة النفخ لان ذلك النفخ انما وقع من جبریل حال تمثله فی صورة الجسم الحیوانی الذی هو
صورة البشریة والنفخ ای الهواء المنفوخ من الجسم الحیوانی رطب لا محالة لما فیه من رکن الماء
فتسری منه الرطوبة الی الهواء المنفوخ فیصیر ماء فتوهمت مریم نفخ جبریل علیه السلام علی هذه
الحالة فتولدت من توهمها الماء فتکون جسم عیسی من ماء متوهم حققه وهم مریم ومن ماء محقق
لا دخل لتوهمها فی تحققه ویمکن ان یراد بالماء المتوهم الهواء المنفوخ المحقق الذی مائیته متوهمة
فتکون جسم عیسی من ماء محقق ومن هواء منفوخ توهمت فیه المائیة
او یراد بالماء المتوهم ما لا یکون له تحقق فی الخارج ویکون معنی تکون
جسم عیسی منه ان له مرتبة الشرطیة فمتی تتوهم مریم
هذا الماء لم یتکون جسم عیسی من الماء المحقق وخرج عیسی علی صورة البشر دون
الملك من اجل امه ومن اجل تمثل جبریل فی صورة البشر وانما تمثل فی صورة البشر حتی لا یقع
التکوین فی هذا النوع الانسانی الا علی الحکم المعتاد الذی جرت به العادة غالبا وهو تولد
جرت بین شخصین انسانیین ولما ذکر رضی الله عنه ان عیسی علیه السلام روح من
الله نفخه جبریل فی مریم وکلمته القیها الی مریم وان تکون جسمه انما هو من ماء محقق
وماء متوهم اراد ان یبین ان الاحوال الجاریة علیه ایضا مناسبة لهذه الامور فقال
فخرج عیسی علیه السلام بحیث کان یحیی الموتی لانه روح الهی ومن خصائص الروح الحیاة
والاحیاء وکان فی صورة احیائه ای احیاء عیسی الموتی الاحیاء بحسب الحقیقة لله و
النفخ الذی یترتب علیه الاحیاء صورة لعیسی کما کان فی صورة تکوین عیسی النفخ
ای نفخ الکلمة فی مریم لجبریل والکلمة المنفوخة لله فکان النفخ من عیسی بمنزلة النفخ من
جبریل وکان کون الاحیاء حقیقة من الله وصورة من عیسی ککون الکلمة حقیقة
من الله وصورة من جبریل فکان احیاء عیسی علیه السلام للاموات احیاء محققا ای
انتساب الاحیاء الیه امرا محققا من حیث ما ظهر ای من حیث ظهور ذلك الاحیاء

عن نفخه وترتبه عليه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه اى
وكان انتساب الاحياء اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحياء بحسب التحقيق انما هو
منتسب الى الله سبحانه لان الفاعل الحقيقى والمؤثر فى الوجود انما هو الله سبحانه فانتسابه
الى عيسى ع يكون متوهما من ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحياء حقيقة لله صادرا
عنه وفى بعض النسخ وانما كان من الله وهو اظهر فجمع عيسى عليه السلام فى الاحياء بين التحقيق
والتوهم لحقيقته اى لاجل حقيقته التى خلق عليها كما قلناه انه مخلوق من ماء متوهم
من ماء محقق فلما كان للتحقيق والتوهم دخل فى حقيقته فكذلك لهما دخل فى الاحياء وينسب
اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه وهو ظهوره عن نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو
ان الفاعل الحقيقى انما هو الله سبحانه فالاحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى الا
المظهرية فقيل فيه اى فى عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحياء على نفخه و
يحيى الموتى فاسند الاحياء اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق التوهم نظرا الى
ان المحيى فى الحقيقة هو الله سبحانه واسناد الاحياء الى عيسى ع انما هو على سبيل التوهم
فتنفخ فيه اى فتنفخ فيما تخلق كهيئة الطير فيكون طيرا باذن الله اى كونه ذا حيوة و
طيران انما هو باذن الله ونفاذ امره فالعامل فى المجرور على هذا المعنى قوله فيكون
لا قوله تنفخ ويحتمل ان يكون العامل فيه اى فى المجرور قوله تنفخ فان النفخ ايضا باذن الله
بجعل عين النافخ اولا بالفيض الاقدس مستعدا قابلا للتصرف وبتمكنه ثانيا بالفيض
المقدس فى الوجود العينى مع الهام قلبى او وحى نازل فيترتب كونه طائرا ذا حيوة وطيران
على نفخ عيسى ع فيكون طيرا من قبيل الوجه المحقق ويكون ح ما خلقه عيسى كهيئة
الطير طائرا من جهة نفخه وقوله من حيث صورته الجسمية اشارة الى ان النفخ لا
يفيد الا حيوة الجسم المنفوخ فيه واما خصوصية كونه طائرا انما هو من اجل صورته
الحسية الجسمية التى وقعت على هيئة الطير كما قال الله تعالى واذ تخلق من الطين

كهيئة الطير ولو كان واقعا على صورة حيوان آخر كفرس مثلا لكان فرسا وقيل
معناه لا يكون من حيث الحقيقة وفيه نظر فانه اذا تعلقت الحيوة بالصورة الطيرية
يكون طيرا بالحقيقة لا محالة وقيل هو بيان المناسبة بين المكون الذى هو عيسى
وبين المكون الذى هو الطير اذ لا بد منها فى التكوين كما فى التوليد وفيه بعد وقيل
معناه فيكون طائرا محققا صادرا من عيسى من حيث صورته المحققة الحسية
الجسمية لان الكلام من جهة التحقيق وكذلك يشتمل على جهتى التحقيق والتوهم ابراء
الاكمه والابرص المنسوب الى عيسى عليه السلام بالحقيقة فى قوله تعالى تبرئ الاكمه و
الابرص وجميع ما ينسب تارة اليه اى الى عيسى عليه السلام من الافعال الخارقة
للعادات وتارة الى اذن الله اى الاذن المضاف الى الاسم الله واذن الكناية اى الاذن
المضاف الى ضمير هو كناية عن الله فى مثل قوله باذنى كما قال الله تعالى واذ تخلق من
الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى وتبرئ الاكمه والابرص باذنى
واذ تخرج الموتى باذنى وفى مثل قوله باذن الله كما قال الله تعالى حكاية عنه فانفخ فيه
فيكون طيرا باذن الله واحيى الموتى باذن الله فاذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ مأذونا
فى النفخ ويكون اى يوجد الطائر من النافخ اى الذى ينفخ باذن الله فيترتب وجود الطائر
على نفخه الذى وقع بالاذن ويكون ترتبه عليه على وجه التحقيق واذا تعلق المجرور بقوله
فيكون كان النافخ نافخا لا عن الاذن فيكون التكوين اى التكون للطائر بالاذن فيكون
العامل فى المجرور عند ذلك قوله فيكون فنسبة التكوين الى عيسى عليه السلام وترتبه
على نفخه تكون على وجه التوهم فلولا ان فى الامر اى امر عيسى بحسب اصل خلقته
توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة الكلامية التى وقعت فى بيان معجزاته
هذين الوجهين اى وجهى التحقيق والتوهم بل لها اى لتلك الصورة الكلامية هذان
الوجهان بان النشأة العيسوية تعطى ذلك كما عرفت وخرج عيسى اى ظهر من

التواضع الى ان شرع على بناء الفاعل اى شرع عيسى لامته ان يعطوا الجزية عن
يد وهم صاغرون متواضعون جاعلون لانفسهم حقيرا منقادا وان احدهم اذا
لطم فى خده وضع الخد الاخر وادار ه لمن يلطمه اى لا يكون يصدد الانتقام ولا
يرتفع عليه اى على اللاطم ولا يطلب القصاص منه هذا له من جهة امه اذ المرأة
لها السفل فلها التواضع وانما قلنا المرأة لها السفل لانها تحت الرجل حكما اى
ادون منه فى الاحكام الشرعية وغيرها ولذلك ترى جعل نصيبه ضعف نصيبها
فى قوله للذكر مثل حظ الانثيين وشهادة اثنتين منها بشهادة واحد منه
وحسا وهو ظاهر وما كان فيه اى فى عيسى من قوة الاحياء والابراء فمن جهة
نفخ جبريل عليه السلام حال كونه متمثلا فى صورة البشر فكان عيسى عليه السلام
يحيى الموتى حين تلبسه بصورة البشر ولو لم يات جبريل حين النفخ فى مريم
فى صورة البشر واتى فى صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان
او نبات او جماد لكان عيسى لا يحيى الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة اى
مثل تلك الصورة التى اتى فيها جبريل ويظهر فيها ولكن مع الصورة البشرية
من جهة امه فتلبس عيسى بتلك الصورة انما يجب بقدر ما يمكن ان يجتمع مع
الصورة البشرية وذلك لان ظهور خواص الوالدين واحكامهما فى الولد انما هو
بحسب تكونه على صورتهما الا ترى ان البغل المتولد من الفرس والحمار انما
تجرى عليه احكام الفرس من حسن الجرى وشدة العدو لما فيه من الصورة
الفرسية وكذلك خواص الحمار توجد فيه لما فيه من الصورة الحمارية
ولو اتى جبريل بصورته النورية الخارجة عن طبايع العناصر والاركان
اى المرتقية عنها الا عن الطبيعة مطلقا اذ هو طبيعى نورى لا يخرج
عن طبيعة النورية وان خرج من العناصر والاركان وذلك

لان جبریل علیه السلام سلطان العناصر وله ان یظهر فی السموات السبع و
ما تحتها من العناصر والعنصریات لاهلها بای صورة شاء من صورها بحسب
الموطن والمقام والمناسبة واستعداد من ظهر له وان یخرج عن صورها بالترقی
عنها والرجوع الی صورته الاصلیة الطبیعیة النوریة فان صورته الاصلیة
غیر عنصریة بل طبیعیة نوریة ما بین الفلك الثامن والسابع ولیس له ان
یخرج عن هذه الطبیعة التی هی له بالاصالة بالترقی الی ما فوقها وهذا معنی ما
روی انه لا یتعدی سدرة المنتهی فان السدرة هی منتهی السابع صعودا او
الثامن هبوطا لکان عیسی لا یحیی الموتی الا حین یظهر فی تلك الصورة الطبیعیة
النوریة لا الصوریة العنصریة ظهورا جامعا مع الصورة البشریة من جهة
امه فتکون طبیعته نوریة غیر عنصریة فی صورة بشریة فکان یقال فیه ای فی
عیسی ع عند احیاءه الموتی انه هو ای جبریل بطبیعته النوریة الغیر العنصریة لا
هو بصورة البشریة وتقع الحیرة فی النظر الیه هل هو جبریل او لیس هو جبریل کما
وقعت الحیرة فی العاقل عند النظر الفکری اذا رای شخصا بشریا ای علی صورة
البشر من نوع البشر یحیی الموتی وهو ای احیاء الموتی من الخصائص الالهیة التی لا تکون
لغیر الله بالصناعات العملیة والاعمال الطلسمیة فان غایة ما تکلم اربابها علیه تهیئة
مادة قابلة وترکیب ارکان معینة بمقادیر متزنة بالمیزان الذی عندهم حتی
یفیض علیها نفس من المبداء او اراءة المیتة حیا صورة لا حقیقة لا احیاء ما مات
بعد ما کان حیا حقیقة وهو المراد باحیاء الموتی فان ذلك مما لا کلام لاحد علیه
اصلا احیاء النطق منصوب علی انه مفعول مطلق لقوله یحیی الموتی او مرفوع
علی انه بیان وتفسیر للضمیر المرفوع والمراد باحیاء النطق اما الاحیاء الذی یوجب
نطق الجسم المیت او الذی یحصل بنطق الحی ودعائه وقوله قم باذن الله وعلی الاول

فهو اما بيان للواقع على ما روي في قصته انه احيى سام بن نوح عليه السلام فنطق وشهد بنبوته
ثم رجع الى حالته ومعنى قوله لا احياء الحيوان ان الحيوان الذي يمشي وياكل ويبقى حيا مدة
فحاصله ان الاحياء الواقع من عيسى ذلك لا هذا واما تقييد للاحياء ليصير من الخصائص
الالهية وفيه ان احياء الجيف مطلقا سواء كانت جيف الحيوانات الناطقة او غيرها
من الخصائص الالهية فاذا ظهر على يد احد فاما هو معجزة او كرامة او استدراج اجراه
الله تعالى على يده واما احياء الحيوان بمعنى جعل المادة قابلة لفيضان الحيوة من
المبداء فليس من الخصائص الالهية فيمكن ان يحصل بالتعملات الصناعية كالتعقيبات
وغيرها وعلى الثاني ايضا يحتمل ان يكون بيانا للواقع فان احياء سام بن نوح كان بنطقه
ودعائه وان يكون تقييدا فان الاحياء بمجرد النطق والدعاء من الخصائص الالهية
لا احياء الحيوان بتهيئة المادة لفيضان الحيوة عليها والذي يخطر بالبال ان المراد باحياء النطق احياء
لا يظهر من الحي اثر من اثار الحيوة الا النطق وباحياء الحيوان ان تحصل فيه مزاج
معتدل سوي بحيث ان يظهر فيه الخواص الحيوانية كلها على الطريقة المعهودة
كالمشي والاكل والشرب والبقاء مدة طويلة وغير ذلك بقي ذلك العاقل الناظر
حايرا في انه بشر او اله اذ يرى الصورة بشرا متلبسا بالاثر الالهي الذي هو من خصائصه
وهو الاحياء ههنا فادى النظر بعضهم فيه اي في الشخص البشري المحي للموتى الى القول
بالحلول اي حلول الله في صورته البشرية وانه اي والى القول بانه هو الله سبحانه بما احيى
به من الموتى يعني الحكم بالالهية انما هو باعتبار ما حل فيه لا باعتبار صورته ولذلك
القول بالحلول وبانه هو الله من حيث ما حل فيه نسبوا الى الكفر والكفر مطلقا
هو الستر والمذموم منه ستر الحق بالباطل وانما صار قولهم بالحلول سببا
لنسبتهم الى الكفر لانهم لما ذهبوا الى القول بالحلول ستروا الله الذي احيى الموتى
اي حكموا باستتاره بصورة بشرية عيسى لان الحال لا محالة مستتر بما حل فيه و

لذلك كفرهم الله سبحانه فقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين الخطاء والكفر في تمام الكلام كله لا في اجزائه انما قلنا الجمع بين الخطاء والكفر في تمام الكلام لا في اجزائه لانه اى الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم المسيح هو الله او الله هو المسيح فقط فانه ان حمل على رهوية الحق سبحانه هي التي تعينت فظهرت بصورة المسيحية كما ظهرت بصور العالم كلها من غير ان يلاحظ فيه معنى الحصر فهو صدق لا شك فيه وان لوحظ فيه معنى الحصر فهو كفر وستر لما هو الحق عليه من عموم سريانه في الموجودات كلها وان حمل على ان الهوية الالهية حالة في الصورة المسيحية فهو ايضا كفر اذ ظهورها في الاشياء ظهور المطلق في المقيد لا ظهور الحال في المحل فليس فيه الا الكفر على بعض التقادير وكذلك الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم ابن مريم فقط لانه ابن مريم بلا شك فليس فيه كفر ولا خطاء اصلا فالجمع بينهما انما هو في مجموع الكلام لانهم ضمنوا المسيح الالهية واعتقدوها في ضمنه على وجه الحلول فعدلوا حال كونهم متلبسين بالتضمين من الله بجعل الله من حيث هو احيى الموتى في ضمن المسيح ونسبة الاحياء اليه من الله المضمن في صورة المسيح من حيث انه احيى الموتى الى الصورة الناسوتية البشرية المسيحية فانهم منزان الله تعالى من حيث انه احيى الموتى انما هو الصورة المسيحية وذلك خلاف معتقدهم فهو خطاء منهم ما عمدوه ولكن لزم من كلامهم وذلك العدول انما يظهر بقولهم ابن مريم حيث اجروه على المسيح المحمول على الله المحيي للموتى وهو من حيث صورته الناسوتية ابن مريم بلا شك لا من حيث ما احيى به الموتى ويتبادر الى الفهم انه من حيث صورته الناسوتية محمول على الله فتخيل السامع انهم نسبوا الالوهية واثبتوها للصورة وجعلوها بل الموصوف بها وهو الله عين الصورة المسيحية وما فعلوا ذلك عن قصد بل توهمه السامع من كلامهم

بل جعلوا الهوية الالهية ابتداءا اي في ابتداء كلامهم حيث قالوا ان الله هو المسيح
حالة في صورة بشرية هي ابن مريم لا ما حل فيها ففصلوا بين الصورة والحكم
اي الالهية التي هي المحكوم بها فانهم ما حكموا بها على الصورة بل على ما حل فيها
لانهم جعلوا الصورة عين الحكم اي الالهية بل عين الموصوف بها ثم انه رضي الله تعالى
عنه لما بين انهم فصلوا بين حكم الالهية والصورة المسيحية شبه هذا الفصل
بفصل جبريل بين النفخ والصورة البشرية فقال كما كان جبريل في صورة
البشر اولا ولا نفخ منه في مريم ثم نفخ فيها ففصل بين الصورة البشرية والنفخ
حيث تخلف النفخ عنها ولكن كان النفخ صادرا من الصورة اخر فقد كانت الصورة
ولا نفخ منها فما هو اي النفخ من حدها الذاتي الذي لم ينفصل عنها ولا لازمها الخارجي
كذلك ثم انه لما استمر من العقلاء اهل النظر في امر عيسى عليه السلام وكان له وجوه
متعددة اختلف اراءهم فيه فوقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى ما هو
فمن ناظر فيه من حيث صورته الهيولانية الجسمانية الانسانية البشرية فيقول
هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة المتمثلة البشرية التي تمثل بها جبريل
حين النفخ فينسبه الى جبريل ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء
الموتى الذي هو من الخصائص الالهية فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله
اي به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه من الموتى فتسميته روحا انما هي باعتبار
ظهور الحيوة به واختصاصه بالله لان تعدية الحيوة الى ما لها تعلق به كالبدن
من الخواص الالهية وقد اختلف في وجهة الالهية دون الاولين لغموض النظر فيها
فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيين
فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول من حيث تصدر عنه الصفات الالهية
من الاحياء والابراء وغيرهما وتارة يكون الملك فيه متوهما حيث تشاهد فيه

الصفات الروحانية والملكات الملكية وتارة تكون البشرية اى الحقيقة الانسانية لان الصورة الملكية فيه متوهمة حيث يظهر منه الافعال البشرية كالاكل والشرب وغيرهما وايراد التوهم ههنا على سبيل المشاكلة ان كان مقابلا للتحقق واذا اريد به ادراك المعنى الجزئى فيمكن ان يتكلف له وجه فى جميع هذه الصور فيكون عند كل ناظر بحسب مايغلب عليه فى اعتقاده حين مشاهدته حقا كان او باطلا فهو عند اهل الحق كلمة الله باعتبار حصوله من نفخ جبريل وهو روح الله باعتبار مبدئيته للاحياء كما قال الله تعالى فيهما وكلمته القيها الى مريم وروح منه وهو عبد الله باعتبار صورته البشرية كما قال تعالى انى عبد الله اتانى الكتاب وليس ذلك الخلاف والاختلاف لتعدد الوجوه فى الصورة الحسية لغيره اى لغير عيسى ع من بنى نوعه اذ ليس شخص مثل عيسى منسوبا الى جبريل بل كل شخص منسوب الى ابيه الصورى لا الى النافخ روحه حال كون ذلك النافخ متمثلا فى الصورة البشرية ضرورة انه ليس لاحد غير عيسى نافخ كذلك على ان يكون الجار ظرفا مستقرا او الى النافخ روحه فى صورته البشرية فانه فى غير عيسى غير مشهود وعلى هذا يكون الجار ظرفا لغوا للنفخ وانما قلنا ليس لغير عيسى نافخ متمثلا فى صورة بشرية اذ ليس النافخ فى صورته مشهودا فان الله اذا سوى الجسم الانسانى كما قال الله تعالى مبشرا الى هذه التسوية فاذا سويته نفخ فيه هو بنفسه تعالى من روحه لا بواسطة جبريل فى صورة بشرية كما قال تعالى ونفخت فيه من روحى فنسب الروح فى كونه اى فى وجوده حيث قال ونفخت فيه من روحى اذ نفخ الروح هو تكوينه فيه وعينه اى فى ذاته حيث قال من روحى فنسب وجود الروح وذاته اليه تعالى لا الى جبريل متمثلا بالصورة البشرية ففى كل شخص انسانى غير عيسى التسوية مقدمة على نفخ الروح والنافخ هو الله سبحانه بلا واسطة جبريل فى صورة بشرية وعيسى ليس كذلك لانتفاء الامرين فيه فانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى اى

فی النفخ الروحی فانه اذا اندرجت التسویة فی النفخ کانا معا ومعلوم ان ذلک النفخ
کان من جبریل فی صورة بشریة او یراد بالنفخ الروحی الصادر من جبریل فانه
ایضا روح وغیره ای غیر عیسی کما ذکرناه انفا من تقدم التسویة علی النفخ وکون
النافخ فی صورة بشریة لم یکن مثله ولما انجر کلامه رضی الله تعالی عنه الی ان حکم
علی عیسی علیه السلام بانه کلمة الله اراد ان ینبه علی ان هذا الحکم عام لکل موجود
لا اختصاص له بعیسی کما توهمه بعض الناظرین فقال فالموجودات کلها روحانیة
کانت اومثالیة اوجسمانیة کلمات الله التی لا تنفد ای لا تتناهی وانما سمیت
کلمات الله فانها صادرة عن قوله کن وکن کلمة الله فسمی ما صدر عنها بالکلمة
تسمیة للمسبب باسم السبب وربما یذکر للتسمیة بها وجه اخر وهو ما
اشتهر فیما بینهم من ان الکلمات الوجودیة هی تعینات واقعة علی النفس الرحمانی
کما ان الکلمات اللفظیة تعینات واقعة علی النفس الانسانی واذا کان کلمة کن
کلمة الله فهل تنسب تلک الکلمة الیه سبحانه بحسب ما هو علیه فی مقام الجمع
من التنزه عن ان یکون کلامه من مقولة الصوت والحروف فلا نعلم ماهیتها
ای ماهیة کلمة کن لان فی ذلک المقام لا مغایرة بین الذات والصفات فکما
لا تعلم حقیقة الذات لا تعلم ماهیة الصفات ایضا او تنسب الیه حین ینزل
هو تعالی فی موطن المثال او الخیال او الحس الی صورة من یقول کن فیکون قول کن
المرکب من هذه الحروف حقیقة لتلک الصورة التی نزل الحق سبحانه الیها
وظهر فیها فحسب لا للحق الظاهر فیها الا بناء علی اتحاد الظاهر والمظهر فوقع الخلاف
فی کلمة کن کما وقع فی عیسی فبعض العارفین یذهب الی الطرف الواحد ای الطرف
الاول فینسب مثلا کلمة کن الی الله سبحانه وبعضهم الی الطرف الاخر المقابل
فینسب کلمة کن الی العبد وبعضهم یحار فی الامر ای امر کلمة کن وشأنها او

فی الامر الذی هو کلمة کن فانما صیغة امر ولا یدری الی ای من الطرفین ینسبها وهذه ای نسبة کلمة کن الی الحق والعبد مسئلة لا یمکن ان تعرف کما هی علیه الا ذوقا ووجدانا کابی یزید حین قتل نملة تحت قدمه وتالم من قتلها ثم نفخ فی النملة التی قتلها فحییت النملة فعلم ابو یزید عند ارادة ذلک النفخ بمن ینفخ بربه او بنفسه فنفخ فکان عیسوی المشهد والمقام مستمدا من روحانیة عیسی علیه السلام وفیه اشارة الی ان کل من یحصل له هذا المقام یکون بواسطة روحانیته فعلم ان الاحیاء لیس مختصا بعیسی وما ذکر من الاحیاء فهو احیاء صوری بحیوة کونیة عرضیة سفلیة ظلمانیة واما الاحیاء المعنوی یعنی احیاء النفوس البشریة المستهلکة فی ظلمات الجهل بالعلم فتلک الحیوة ای ثمرة ذلک الاحیاء ونتیجة تلک الحیوة الالهیة الذاتیة العلمیة النوریة التی قال الله تعالی فیها او من کان میتا ای بموت الجهل فاحییناه بالحیوة العلمیة وجعلنا له نورا ای علما یمشی به فی الناس فکل من احیا نفسا میتة بموت الجهل بحیوة علمیة فی مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله تعالی فی ذاته وصفاته وافعاله وانما قیده به لان العلم بما عدا ذلک هو والجهل سواء فقد احیاه بها وکانت تلک الحیوة له نورا علمیا یمشی متلبسا به فی الناس ای بین اشکاله ای امثاله المماثلة فان الشکل لغة هو المثل وهذه المماثلة انما تکون فی الصورة فقط فانه بحسب المعنی متمیز عنهم بذلک النور فهو یمشی بینهم وهم محرومون منهمکون فی جهالاتهم ولا یبعد ان یقال معنی یمشی فی الناس ینفذ بنوره العلمی فی حقائقهم وبواطنهم فیعلم ما لا یعلمون من انفسهم ولما ذکر ان الموجودات کلها صادرة عن کلمة کن وهی اما منسوبة الیه تعالی بحسب ما هو علیه فی حد ذاته او بحسب نزوله الی صورة من یقول کن وهو الانسان الکامل اکده بقوله شعر فلولاه لتصدر عنه بعض الموجودات بواسطة کلمة کن المنسوبة الیه تعالی بحسب ما هو علیه

ولولانا يعني الافراد الكاملين من الانسان لم يصدر عنه بواسطة كلمة كن المنسوبة
اليه تعالى بحسب نزوله اليهم البعض الاخر من الموجودات لما كان الذي كان يعني
لما وجد ما يوجد لان الموجودات منحصرة في هذين القسمين فانا معشر الكاملين
اعبد اي عبادا مطيعون له ممتثلون امره لنا بقول كن حقا وان الله مولانا وسيدنا
فيجب علينا طاعته فيما امرنا به وانا عينه فاعلم اذا ما قلت انت لنا انسانا اي
كاملا فان ما عدا الكامل ليس بانسان حقيقة وانما حكم بعينية الانسان الكامل لان كماله لا يتيسر الا بافناء
جهة خلقيته فلا تحجب على البناء للمفعول اي لا تحجب عن شهود هذه العينية بانسان اي بالصورة الانسانية
والهيئات البشرية فقد اعطاك الله سبحانه برهانا على تلك العينية وهو ان كلمة كن منك بمنزلة
كلمة كن منه فكن حقا باقيا فناء جهة خلقيتك في حقيقة حقيته وكن خلقا ببقائك
في مقام العبودية بحسب الصورة تكن جامعا بين جهتي الحقية والخلقية و
واسطة بين الحق والخلق فتكون بالله اي بتجلياته الذاتية والاسمائية رحمانا اي
عام الرحمة للعالمين اذ بواسطتك يحصل لهم ما يحصل من الكمالات الدينية والدنيوية و
غذ بتلك الجامعية والوساطة خلقه منه سبحانه باستفاضة الوجود والكمالات
منه وافاضتها عليهم تكن روحا اي راحة وتنفيسا لهم عن كرب العدم والنقصان
وريحانا اي يستنشقون منك روايح الحيوة العلمية والكمالات الوجودية فاعطيناه
بالفناء فيه والرجوع اليه ما يبدو من الوجود وكمالاته به اي بتجلياته فينا بحسب
حقائقنا واستعداداتها واعطانا بالبقاء بعد الفناء ما افنيناه فيه عند الفناء
فيه فصار الامر اي المعطى له مقسوما باياه وايانا اي به وبنا فتارة هو سبحانه
المعطى له وتارة نحن او صار الامر المعطى له مقسوما بما اعطيناه اياه وبما اعطاه
ايانا وانما اتى بالضمير المنصوب مع ان الظاهر المجرور لانه حكاية عن الضمير
المنصوب المتصل الذي هو مفعول للاعطاء فلما ترك الفعل صار منفصلا فاحياه

ای جعله سبحانه موصوفا بالحیوة الشریفة العلمیة المظهریة الحادثة الذی یدری ویعلم الامور بقلبی وبقلب امثالی وهوانا وامثالی فحین ظهر فی اناینتنا جعلناه موصوفا بهذه الحیوة واما الحیوة العلمیة الغیر المظهریة فهی لازمة لذاته سبحانه ازلا وابدا لامدخل لنا فی اتصافه بها وذلک الاحیاء انما کان حین احیانا بتجلیه علینا بالحیوة العلمیة فانصبغت فینا فحدثت لنا نسبة مخصوصة لخصوص قابلیاتنا فهی ماخوذة مع تلک النسبة حادثة واتصاف الحق بها انما هو فینا فنحن جعلناه موصوفا بها وهذا هو المراد باحیائه سبحانه فکنا علی سبیل الاستمرار ظاهرین فیه ای فی مرأة وجوده تارة اکوانا ای مکونین مبتدعین فی مرتبة الارواح وتارة اعیانا ثابتة فی مرتبة العلم وتارة ازمانا ای ذوی ازمان فی الزمانیات ولیس الحق بدایم التجلی الشهودی فینا وان کان دائما التجلی بالتجلی الوجودی ولکن ذاک ای التجلی الشهودی یکون احیانا بحسب الاستعدادات التی تحصل لقلوبنا قال علیه السلام لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل ثم انه لما ذکر الشیخ رضی الله تعالی عنه ما استغربته العقول المحجوبة من امتزاج النفخ الروحانی مع الصورة البشریة العیسویة بترکیب مادتها الجسمانیة منها اراد ان یزیل ذلک الاستغراب فقال ومما یدل علی ما ذکرناه فی امر النفخ الروحانی وشانه المائی مع صورة البشر العنصری من ان المنفوخ بذلک النفخ وهو الماء المتوهم ممزوجا بالماء المحقق مادة لصورة البشر العنصری العیسوی هو ان الحق سبحانه وصف نفسه بالنفس الرحمانی حیث قال علی لسان نبیه صلی الله تعالی علیه وسلم انی لاجد نفس الرحمان من قبل الیمن ولا بد لکل موصوف بصفة ان یتبع ذلک الموصوف الصفة التی اتصف بها جمیع ما یستلزمه تلک الصفة فلا بد للحق الموصوف بالنفس ان یتبع النفس الذی هو من صفاته جمیع ما یستلزمه النفس

وقد عرفت ان النفس في المتنفس حقا كان او خلقا ما يستلزم من اي شئ يستلزمه النفس كما
يستلزمه التنفيس من الكرب هو قبوله صور الحروف والكلمات لفظية كانت او غير لفظية
فلذلك قبل النفس الالهي صور العالم التي هي بمنزلة صور الحروف والكلمات اللفظية
للنفس الانساني فهو اي النفس الالهي لها اي لصور العالم كالجوهر الهيولاني الجسماني
للصور الجسمانية فكما ان الهيولى الجسمانية يقبل الصور الجسمانية كذلك النفس الالهي
يقبل صور العالم وليس النفس الالهي الذي يقبل صور العالم الا عين الطبيعة الكلية
العالية الفعالة للصور كلها ولكن لا مطلقا بل من حيث هو جهة باطنيتها التي هي الاحدية
الذاتية الجمعية فان للنفس الالهي ظاهرا وباطنا فهو من حيث ظاهره قابل للصور ومن حيث باطنه
فعال لها ومن هذه الحيثية تسمى بالطبيعة وهذه الحقيقة هي النفس الرحماني وكانت تسميته بالطبيعة
بناء على انه مبدا الفعل والانفعال فانه يؤثر في التعينات باظهارها ويتاثر بها باعتبار تقيدها بها واذا كان الكل
عين الطبيعة فلا يبعد ان يكون ما نفخه جبريل في مريم مادة للصورة البشرية العيسوية
لانه اما امر روحاني او مثالي او حسي وعلى كل تقدير فهو من صور الطبيعة فلا يستبعد
ان يمتزج مع ماء مريم الذي هو ايضا من صور الطبيعة ويصير المجموع مادة الصورة
العيسوية فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما هو فوق العناصر التي هي اصل المركبات
العنصرية فوقية مرتبة وما هو تحتها بحسب المكانة وان كان فوقها بحسب المكان
وما تولد عنها اي عن العناصر كاعيان السموات السبع وارواحها فانها عنصرية
كما سيجيء فهو اي ما هو فوق العناصر وما هو متولد عن العناصر ايضا من صور الطبيعة
وهي اي ما فوق العناصر باعتبار انها صور طبيعية الارواح العلوية التي فوق السموات
السبع وهي الملائكة التي للعرش والكرسي وما فوقهما واما ارواح السموات السبع
يعني نفوسها المنطبعة فان عقولها ونفوسها المجردة من الصور الطبيعية النورية لا
العنصرية واعيانها فهي عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد عنها كما تتولد

الاجزاء اللطيفة الدخانية عن النار فان الطف اجزاء النار هى التى تعلوها فى صورة الدخان وفى دخان النار اجزاء لطيفة وكثيفة وكذلك فى دخان العناصر فمن كثيف دخانها خلقت اعيان السموات ومن لطيفه ارواحها وما تكون عن مادة كل سماء من الملائكة التى هى عمارها فهو مخلوق منها اى من مادتها كما ان ادم وبنيه الذين هم عمار الارض مخلوقون من الارض قال رضى الله تعالى عنه فى الباب الثالث عشر من الفتوحات خلق فى جوف الكرسى افلاكا فلكا فى جوف فلك وخلق فى كل فلك عالما منه يعمرونه وسماهم ملائكة فهم اى الملائكة المتكونون من مادة كل سماء كلهم عنصريون ومن فوقهم من ملائكة العرش والكرسى ونفوسها المنطبعة والمجردة والعقول المسمون بلسان الشريعة بالملاء الاعلى كلهم طبيعيون ولهذا اى لكونهم طبيعيين وصفهم الله سبحانه بالاختصام عنى يعنى بالضمير المنصوب فى وصفهم الله الملاء الاعلى حيث قال الله تعالى ما كان لى من علم بالملاء الاعلى اذ يختصمون وانما كان كونهم طبيعيين مقتضيا لوصفهم بالاختصام لان الطبيعة من حيث ظاهرها حاملة للصور المتقابلة وقابلة اياها ومن حيث باطنها فعالة لها ففيها قوة الفعل والانفعال والتاثير والتاثر ولا شك ان هذه الامور فيها متقابلة وليس المراد بالاختصام الا التقابل بحيث يقتضى كل واحد منهم خلاف ما يقتضيه الاخر والتقابل الذى فى الاسماء الالهية التى هى النسب اللاحقة للذات الالهية باعتبار توجهها الى عالم الظهور انما اعطاه النفس فانه ان لم يمتد الوجود الحق من غيب الاطلاق الى مرتبة الظهور لم تتعين الاسماء ولا شك ان النفس انما هو الوجود الحق باعتبار هذا الامتداد فلو لم تكن النفس لم تتعين الاسماء فكيف يتحقق التقابل بينها فظهر انه ما اعطى الاسماء الالهية التقابل الا النفس وكذلك لا يظهر هذا التقابل فى الخارج الا بالنفس فاذا لم يمتد الوجود على الماهيات الممكنة لم يظهر التقابل بين الاسماء بظهور اثارها المتقابلة ولما ذكر ان التقابل الذى بين

الاسماء انما اعطاه النفس لا الذات من حيث هى نوره وا وضحه بقوله لانه
الذات البحت الخارجة عن هذا الحكم اى عن حكم النفس كيف جاء فيها الغنى عن العالمين
ولا شك ان فى مرتبة الغنى وهى مقام الاحدية الذاتية لا تقابل الاسماء لعدم
تعينها م فضلا عن تقابلها فلهذا اى لغنى الذات عن العالمين خرج العالم على
صورة من اوجدهم اورد هم ضمير ذوى العلم تغليبا او بناء على ان الكل ذو و
العلم فى نظر اهل الكشف وليس الموجد الا النفس الالهى لا الذات البحت لها الغنى عن نسبة
الايجاد وليس ايجاد النفس الالهى للاشياء الا ظهوره بصورها فليس فى الوجود مراتبه
ظاهرا وباطنا الا النفس الالهى فبما فيه اى النفس بما فيه من الحرارة طبيعية كانت او
عنصرية علا وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل وبما فيه من اليبوسة ثبت
ولم يتزلزل فالرسوب فى العالم الكبير للبرودة والرطوبة كذلك فيما يماثله من
العالم الصغير الذى هو الانسان الا ترى ان الطبيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر
فى قارورة مائه فاذا رآه رسب علم ان النضج وهو استعداد اخلاط المزاج للصلاح
ينصرف الطبيب فيما قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى النجح اى اصابة الطلبة التى هى اصلاح المزاج
وانما يرسب ما يرسب فى القارورة لرطوبته وبرودته الطبيعية فالرطوبة و
البرودة كما تقتضيان الرسوب والتسفل فى العالم الصغير كذلك يقتضيانهما فى
العالم الكبير ثم ان هذا الشخص الانسانى اى شخص كان عجن الحق سبحانه طينته
بيديه الجمالية والجلالية والفاعلية والقابلية وهما متقابلتان وان كانت
كلتا يديه يمينا مباركا فى مصدرية الرحمة واللطف فان وجود الغضب والقهر
لرحمته عليهما فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ولو لم يكن ذلك الفرقان الا كونهما
اثنين اعنى يدين فان الاثنينية نسبة تقتضى اختصاص كل من طرفيها بامر لا يوجد فى
الآخر وذلك فرقان بين وانما عجن طينته بيديه المتقابلتين لانه لا يؤثر فى

الطبيعة الا ما يناسبها اى الطبيعة وهى متقابلة فجاء باليدين المتقابلتين لتحصل
المناسبة بين المؤثر والمؤثر فيه ولما اوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك
الجناب المقدسة عن توهم التشبيه فان المباشرة حقيقة هى الافضاء بالبشرتين
والبشرة هى ظاهر الجلد باليدين المضافتين اليه وجعل سبحانه ذلك الايجاد باليدين
من مقتضيات عنايته بهذا النوع الانسانى فقال الله تعالى امر الملائكة اسجدوا
لآدم وقال تعبير المن ابى عن السجود له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى مومياً
الى ان استحقاقه لسجود الملائكة انما هو لمخلوقيته باليدين استكبرت على من
هو مثلك يعنى بالمثل عنصريا اى على من هو عنصرى مثلك فلا يكون استكبارك
واقعا موقعه ام كنت من العالين عن العنصرى فجرى بك ان تستكبر ولست كذلك
يعنى من العالين فلست حريا بالاستكبار ونعنى بالعالين من علا بذاته عن ان
يكون فى نشاته النورية عنصريا وان كان طبيعيا فما فضل الانسان غيره من الانواع
العنصرية الا بكونه بشرا باشره الحق سبحانه بيديه عند خلقه من طين فهو
افضل نوع من كل ما خلق من العناصر ملكا كان او غيره من غير مباشرة
باليدين المضافتين اليه سبحانه بل بيد واحدة فالانسان فى الرتبة اى رتبة
الفضيلة والكمال بل فى شرف الحال ايضا فوق الملائكة الارضية والسماوية ايضا
لانهم كلهم عنصريون مخلوقون بيد واحدة فلا لهم شرف حاله ولا مرتبة كماله
والملائكة العالون خير فى شرف الحال لا فى الجمعية والكمال من هذا النوع الانسانى
بالنص الالهى يعنى قوله ام كنت من العالين قال الشيخ رضى الله تعالى عنه فى فتوحاته
المكية انى رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته ان الانسان افضل ام
الملائكة فقال صلى الله عليه وسلم اما علمت بان الله يقول من ذكرنى فى نفسه ذكرته
فى نفسى ومن ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منهم ثم قال عليه السلام وكم ملاء

ذكر الله فيهم وانا بين اظهرهم ففرحت بذلك واذا كان العالم صورة النفس
الالهي فمن اراد ان يعرف النفس الالهي فليعرف العالم فانه من عرف نفسه التي هي
العالم الصغير فقد عرف ربه الذي ظهر بنفسه فيه اي في ربه فان العالم باعتبار
ظاهر والرب مظهره وهو باعتبار مراتبه الرب للمربوب ولما كان هذا الكلام محتملا
لاعتبار مظهرية العالم وظاهرية الرب فسره بقوله اي العالم ظهر في نفس الرحماني
وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه في نفس الرحمن الذي نفس الله تعالى
به عن الاسماء الالهية ما تجده اي الكرب الذي تجده الاسماء من عدم ظهور اثارها
وذلك التنفس انما يكون بظهور اثارها فامتن الله سبحانه على نفسه بسكون الفاء حين ازال
كربه وكرب سائر ما اوجده في نفسه بفتح الفاء من صور اعيان الموجودات التي هي مظاهر الاسماء
واثارها فاول اثر كان النفس وهو التنفيس عن الكرب انما كان في ذلك الجناب اي
في الجناب الالهي ثم لم يزل الامر يتنزل بتنفيس الغموم الى اخر ما وجد وهو
الانسان فما يحصل به من التنفيس اكثر مما يحصل بغيره ولكن لا يتناهى ذلك
التنفيس والتنفس ابدا الا بالعدم انتهاء تجلياته سبحانه دنيا واخرة. شعر فالكل
اي الحقائق كلها في عين النفس الالهي كالضوء في ذات الغلس وهو ظلمة اخر
الليل والمقصود تشبيه المجموع المركب من الحقائق والنفس بالمجموع الممتزج من
الضوء والغلس ووجه الشبه هو ان الضوء بدون الغلس نور صرف لا يمكن
ادراكه وكذلك الظلمة المحضة لا تدرك والممتزج منهما وهو الضياء يتعلق به
الادراك وكذلك النفس من غير تقييده بالحقائق لا تدرك لصرافة نوريته والحقائق
من غير تلبسها بالنفس لا تدرك لكونها من هذه الحيثية ظلمة محضة والمجموع
المركب منهما يتعلق به الادراك فظهر من هذا التقرير انه ليس المراد من هذا
الكلام تشبيه الحقائق بالضوء والنفس بالغلس ليرد ان تشبيه الحقائق بالغلس

وتشبیه النفس بالضوء اظهر وان امکن ان یتکلف للاول ایضا وجه والعلم بالبرهان الکشفی بان یکون المعلوم هو البرهان ویحتمل ان یکون معناه والعلم بما ادعیناه من ان الکل فی عین النفس التنبیه حاصل بسبب البرهان الکشفی علیه فی سلخ النهار ای فی اخر نهار الظهور وهو مرتبة الانسان لما ورد فی الحدیث من ان ادم انما خلق فی اخر ساعة من یوم الجمعة ولکن العلم بذلک البرهان لیس حاصلا لکل انسان بل لمن نعس ای عطل حواسه الجزئیة عن التوجه بمتعلقاتها المتعددة المتکثرة المانعة عن مشاهدة الوحدة وصار احدی الهمم والهمة فی التوجه الی الحق المطلق فیری الذی قد قلته وهو من نعس فاسم الموصول فاعل یری ومفعوله رؤیا تدل علی النفس ای یری الناعس عن المحسوسات رؤیا تدله علی التنفیس عن کرب الاحتجاب بها وهذه الرؤیا انما هی مشاهدة سریان نفس الرحمن فی الحقائق کلها وانما سماها رؤیا لانها مرئیة فی حال النعاس وان لم یحتج الی التعبیر اولامکان ان تکون تلک المشاهدة فی صورة مثالیة تحتاج الی التعبیر فیریحه ای یریح العلم بالبرهان الناعس من کل غم کاین فی وقت تلاوته سورة عبس والمراد بتلاوته ایاها تحققه بالعبوس المفهوم منها ثم استشهد علی ما ذکر بقصة موسی علیه السلام ولقد تجلی الحق سبحانه الذی قد جاء فی طلب القبس ای التجلی الصوری المثالی فرأه نارا ای فی صورة مطلوبه حال کونه مستجمعا شرائط التجلی من التوجه التام الی الحق سبحانه والانقطاع عما سواه فرأه نارا وهو فی الحقیقة نور ساری فی الملوک ای الکمل الذین هم سلاطین نهار الکشف وفی العسس ای السالکین السائرین فی لیالی ظلمة الاحتجاب فاذا فهمت مضمون مقالتی هذه وهو ان التجلی فی صورة ما یطلبه العبد المتجلی له انما یقع اذا کان مستجمعا لشرائط التجلی تعلم بانک فی حال الحجاب تبتئس فقیر فاقد للتجلی لفقدان شرائطه وانما تجلی الحق سبحانه لطالب القبس فی صورة النار لانه کان احدی

الهم والهمة فى طلبها فوقع التجلى فى صورتها ليكون او قع فى نفسه ولهذا لو كان
يطلب غير ذا القبس لراه اى الحق المتجلى فيه اى فى غير القبس لا فى القبس وما نكس
راسه خجلا من عدم فوزه بذلك التجلى واما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها
الحق فى مقام حتى نعلم بصيغة التكلم ويعلم بصيغة الغيبة فالاول اشارة الى قوله تعالى
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والثانى الى قوله تعالى ام حسبتم
ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمراد بمقام
حتى نعلم ويعلم مقام الاختبار المفيد للمخبر تجدد العلم وحصول الحادث من نوعى
العلم استفهمها اى الكلمة العيسوية عما نسب اليها والى امها من الالوهية ليعلم
بعلمه الثانى الاختيارى هل هو حق واقع بقوله وامره ام لا مع علمه الاول الازلى هل
وقع ذلك الامر اى الامر باتخاذهما الهين او القول باتخاذهما الهين امر لا فقال الله
تعالى له ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فلا بد للمخاطب
فى مقام الادب من الجواب للمستفهم وان كان عالما بانه يعلم ما يجيب به لانه لما
تجلى له فى هذا المقام اى مقام الاختيار وفى هذه الصورة اى صورة السوال من
قوله للناس اتخذونى وامى الهين علم ان مقصود المستفهم انما هو العلم المتجدد
الاختيارى لا العلم مطلقا ليحيل العلم عليه فلا جرم اقتضت
الحكمة الجواب فى صورة التفرقة بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه حيث
فرق بين المستفهم والمجيب واقام كل واحد فى مقامه لكن لا بحيث يحجبه ذلك
الجواب عن مشاهدة عين الجمع بل انما وقع بعين الجمع بين الحق والخلق والتنزيه
والتشبيه فشاهد ان الحقيقة واحدة تسمى باعتبار مقام التنزيه حقا وباعتبار
مقام التشبيه خلقا فقال عيسى عليه السلام وقدم التنزيه المفهوم من التسبيح
سبحانك فحدد اى بعد ما نزه بالتسبيح حدد بالكاف الذى تقتضى المواجهة

والخطاب اللذان هما یقتضیان التشبیه والتحدید فجمع المثنی فی هذین الکلمتین
التشبیه والتنزیه ثم قال علیه السلام ما یکون لی من حیث انا ملاحظ لنفسی فقط
دونک ای دون ملاحظان الظاهر بصورة نفسی انت وهذا لسان التفرقة ان
اقول ما لیس لی بحق ای ما تقتضیه هویتی الغیبیة وعینی الثابتة ولا ذاتی الموجودة
خارجا ان کنت قلته فقد علمته لانک انت القائل فی صورتی بمقتضی قرب الفرائض
ومن قال امرا فقد علم ما قال وانت اللسان الذی اتکلم به بمقتضی قرب النوافل
فانت الفاعل والآلة ایضا وهذا لسان الجمع کما اخبرنا رسول الله صلی الله علیه
وسلم عن ربه فی الخبر الالٰهی والحدیث القدسی الوارد فی قرب النوافل فقال الله
تعالی کنت لسانه یتکلم به فجعل هویته عین لسان المتکلم ونسب الکلام الی عبده
کما یقتضیه قرب النوافل فان الفاعل فی قرب النوافل انما هو العبد والحق آلة له و
لما کان مقامه یستوعب القربین اشار الی ذلک بقوله ثم تمم العبد الصالح الجواب
بقوله تعلم ما فی نفسی والمتکلم بهذا القول هو الحق کما تقتضیه قرب الفرائض و
عیسی علیه السلام آلة للحق فی هذا التکلم وکذلک المتکلم بقوله ولا اعلم ما فیها هو الحق
لکن من حیث التعین العیسوی ولما کان المتکلم بقوله تعلم ما فی نفسی هو الحق یکون
ضمیر المتکلم فیه کنایة عن الحق سبحانه فتکون النفس نفسه فیکفی فی قوله ولا اعلم ما
فیها ارجاع الضمیر المجرور الی النفس ولا حاجة الی التصریح کما فی القرآن حیث
قال ولا اعلم ما فی نفسک او المراد لا اعلم ما فی نفسی فکیف اعلم ما فی نفسک فنفی العلم
عن هویة عیسی بل عن نفسه من حیث هویته لا من حیث انه ای عیسی قائل
وذو اثر فانه من هذه الحیثیة هو الحق لا غیر انک انت علام الغیوب فجاء بالفصل
والعماد وهما لفظة انت تاکید البیان ای بیان الحکم بانه هو علام الغیوب علی وجه
یفید انحصار المحکوم به فیه واعتمادا علیه ای علی ذلک البیان فی اثبات المطلوب وانما

الکد اذ لا یعلم الغیب الا اللہ فاذا حکم علیہ بانہ یعلم الغیب ینبغی ان یکون علی وجہ
یفید التاکید والحصار ذلک الحکم فیہ ففرق حیث میز بین الحق والخلق و
خص کلا منہما بحکم وجمع حیث رد الکل الی الحق سبحانہ وعلی ھذا القیاس
التوحید والتکثیر والتوسعۃ والتضییق المذکورۃ فی قولہ و وحد وکثر ووسع وضیق
ثم قال عیسی علیہ السلام متمما الجواب ما قلت لھم ای للناس الا ما امرتنی بہ
فنفی اولا بکلمۃ النفی القول عن نفسہ مشیرا بھذا النفی الی انہ ما ھو ثمہ بل ھو
فان فی الحق مستھلک تعینہ فی الوجود المطلق فان القول متحقق لا محالۃ فالمنفی ھو
نسبتہ الی عیسی علیہ السلام وانتفاء النسبۃ انما ھو بانتفاء المنسوب الیہ ثم اوجب
القول بعد نفیہ ادبا مع المستفھم ولو لم یفعل کذلک ای لو لم یجمع بین النفی والایجاب
لاتصف بعدم علم الحقائق فانہ لو اقتصر علی النفی اخل بالصورۃ لثبوت القول
لہ صورۃ ولو اقتصر علی الایجاب اخل بالحقیقۃ اذ لا قائل الا اللہ وحاشاہ من ذلک
ای من عدم علم الحقائق فان رتبۃ الکمال النبوی یابی ذلک فقال تفسیر وبیان
لایجاب القول الا ما امرتنی بہ وانت المتکلم بھذا الکلام علی لسانی کما یقتضیہ قرب
الفرائض وانت لسانی کما یقتضیہ قرب النوافل فانظر الی ھذہ التنبیۃ ای تثنیۃ
الجمع بالفرق والفرق بالجمع والتنزیہ بالتحدید والوحدۃ بالکثرۃ والسعۃ بالضیق
والنفی بالایجاب وقرب الفرائض بقرب النوافل الروحیۃ ای الصادرۃ عن عیسیٰ
الذی ھو روح وصورۃ الالھیۃ حقیقۃ ما الطفھا وادقھا لدلالتھا علی الجمعیۃ الکمالیۃ
وصحح بعض الشارحین التنبئۃ بالنون تفعلۃ من النبأ لا بالتاء المنقوطۃ بثلث نقاط وقال التثنیۃ
بالتاء تصحیف ولا یخفی ان الاول الحکم بالتصحیف علیھا اولی کیف وھذہ الکلمۃ صححت فی النسخۃ
المقروۃ علی الشیخ رضی اللہ عنہ بالتاء المثلثۃ ثم بین الامر المامور بہ بقولہ ان
اعبدوا اللہ فجاء بالاسم اللہ الجامع لجمیع الاسماء لاختلاف العباد جمیعا بدنے

العبادات فلكل وجهة من تلك الاسماء هو موليها واختلاف الشرايع اى الطرق
الموصلة المسلوكة لهم فان كل طريق شريعة وان كان الكل داخلة تحت شريعة
واحدة وحمل الشرائع على الشرائع المختلفة التى للانبياء يخدشه ان عيسى عليه
السلام لا يا مر امته الا بالعبادة على شريعة خاصة ولم يخص اسما خاصا دون اسم
اخر بل جاء بالاسم الله الجامع للكل اى لكل الاسماء او لكل العباد والشرائع ثم قال عيسى عليه
السلام تفصيلا له اى للاسم الله ربى وربكم ومعلوم ان نسبته اى نسبة الاسم
الله الى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته الى موجود اخر لان لكل موجود
خصوصية ليست لسائر الموجودات فكل موجود يطلب اسما خاصا يربيه فلذلك
فصل بالتشديد ما اجمل فى الاسم الله بقوله ربى وربكم بالكنايتين كناية المتكلم
وكناية المخاطب يعنى المخاطبين فان تفصيل المضاف اليه تفصيل المضاف ويجوز
ان يكون فصل بالتخفيف اى فصل بعض الاسماء عن بعض ثم اعاد رضى الله
تعالى عنه قوله الا ما امرتنى به لبيان ما يتعلق بمقام عبوديته فاثبت عيسى عليه
السلام نفسه مامورا ثانيا بعد ما نفاه اولا وليست عليه اثبات ماموريته
اوليست نفسه المامورة من هذه الحيثية سوى عبوديته اذ لا يؤمر بشئ الا من
يتصور منه الامتثال الذى هو العبودية وان لم يفعل الامتثال ولما كان الامر
اى الحال والشان الذى يتصف به اهل المراتب ينزل عليهم ويتصفون به بحكم
المراتب اى بسبب ان المراتب تحكم به عليهم وتقتضيه لذلك ينصبغ كل من ظهر
فى مرتبة ما حقا كان او خلقا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة من الاحوال والاحكام
فمرتبة المامور اى الماموريته لها حكم يظهر فى كل مامور فذلك الحكم هو الانقياد وذلك اذا كان المامور
مامورا بالامر الايجادى فقط او الايجادى والايجابى معا واما اذا كان مامورا بالامر الايجابى فقط
فليس مامورا بالحقيقة هذا اذا كان المامور هو العبد واما مامورية الحق سبحانه فانما

تتحقق اذا كان دعاء العبد بلسان الاستعداد فقط او به مع القول واما المامور
بلسان القول فقط فليس ماموراً بالحقيقة ومرتبة الامر اى الامرية لها حكم
يبدو فى كل امر وهو الحكم على المامور وانفاذه فيه فيقول الحق سبحانه قولاً ايجادياً
او ايجابياً مع الايجاد اقيموا الصلوة فهو الامر والمكلف حقيقة والمكلف المامور العبد
ويقول العبد بلسان الاستعداد سواء قارنه قول اللسان ام لا رب اغفرلى فهو
الامر والحق المامور فما يطلب اى الذى يطلبه الحق من العبد بامره وهو الانقياد
هو بعينه ما يطلب العبد من الحق بامره اى دعائه فان العبد ايضاً يقصد بدعائه
الاجابة التى هى الانقياد من الحق فمطلوب كل من الحق والعبد بامره هو الانقياد
ولهذا اى لكون مرتبة كل من المامور والامر لها حكم يظهر فى اصحابها ولكون
مطلوب كل واحد من الحق والخلق هو الانقياد كان كل دعاء حقيقى مجاباً بل كل
امر حقيقى مطاعاً ولا بد من حصول الاجابة وان تاخر لفقدان شرط او وجود
مانع كما يتاخر ويتقاعد بعض المكلفين عن الاجابة والطاعة ممن اقيم فى مقام
التكليف مخاطباً باقامة الصلوة مثلاً فلا يصلى فى وقت امر باقامتها فيه فيوخر
الامتثال ويصلى فى وقت اخر ان كان متمكناً من ذلك الامتثال بان يكون الامر
الايجادى واقعاً فلا بد من الاجابة فى الوقت المامور فيه ولو كان تاخير الامتثال
بالقصد والعمد فكيف اذا كان بالغفلة والنسيان ثم قال وكنت عليهم ولم يقل
على نفسى معهم كما قال ربى وربكم شهيداً ما دمت فيهم لان الانبياء شهداء
على اممهم ما داموا فيهم لا على انفسهم مع الامم فلما توفيتنى ولما كان التوفى ظاهراً
فى الاماتة وعيسى عليه السلام لم يمت بل رفعه الله الى السماء فسره رضى الله
تعالى عنه بقوله اى رفعتنى اليك وحجبتهم عنى وحجبتنى عنهم فلما فلم ابق متمكناً من
الشهادة عليهم كنت انت الرقيب عليهم باعتبار مقام الفرق فى غير مادتى بل

فی موادهم واما باعتبار مقام الجمع ففی غیر مادة اذ کنت بصرهم الذی یقتضی
المراقبة فشهود الانسان نفسه شهود الحق ایاه فی مقام الفرق وانما جعله ای
جعل عیسی الحق مذکورا بالاسم الرقیب ولم یذکره مثل نفسه بالشهید لانه
علیه السلام جعل الشهود له ای لنفسه فاراد ان یفصل بینه وبین ربه فیما
یعبر به عنهما حتی یعلم انه هو ای عیسی هو عیسی لا الحق بوجه لکونه عبدا او وجه
العبودیة التی هی جهة التعین والتقید غیر وجه الربوبیة والحقیقة ان الحق هو الحق لا
عیسی لکونه ربا له وجهة الربوبیة التی هی جهة الاطلاق غیر جهة العبدیة فجاء
عیسی لنفسه بانه شهید وانما حصه بالشهید لما سبق من ان الانبیاء شهداء علی اممهم وجاء فی
الحق بانه رقیب فرقا بینه وبین الحق وقدمهم فی حق نفسه فقال علیهم شهیدا
لا شهیدا علیهم مادمت فیهم ایثارا لهم علی نفسه فی التقدم کما یقتضیه مقام تواضع
الکمل واشارة ایضا الی اختصاص شهادته لهم دون سائر الامم وادبا ای قدمهم
علی نفسه لمراعاة الادب بین یدی الحق اذ الکلام معه ولمراعاة الادب معهم لانهم
مظاهره واخرهم فی جانب الحق عن الحق فی قوله الرقیب علیهم لما یستحقه الرب
من التقدم بالرتبة ولعدم اختصاص رقابته تعالی بهم ثم اعلم عیسی علیه السلام
علی صیغة الماضی من الاعلام ان للحق الرقیب الاسم الذی جعله عیسی لنفسه
وذلک الاسم هو الاسم الشهید فی قوله علیهم شهیدا فقال عیسی علیه السلام
وانت علی کل شیء شهید فجاء بکل للعموم وبشیء لکونه انکر النکرات واشملها وجاء
بالاسم الشهید فهو سبحانه الشهید لا غیره علی کل مشهود بحسب ما یقتضیه
حقیقة ذلک المشهود وانما دلت هذه العبارة علی انحصار الشهید فیه سبحانه
مع انها لیس فیها من ادوات الحصر شیء لانضمام مقدمة معلومة معها وهی ان کل
صفة تظهر فی المظاهر اذا کانت صالحة لان تکون للظاهر فهی للظاهر تقیدات

وتخصصت بحسب المظاهر لا المظاهر فاذا دلت هذه العبارة على اثبات الشهادة له سبحانه وانضمت الى تلك المقدمة المعلومة افادت الحصر ولهذا ترتب عليه قوله تنبيه على انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فهي شهادة الحق تعالى ولكن فى مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه وبصره ثم قال عيسى عليه السلام كلمة عيسوية منسوبة اليه ومحمدية منسوبة الى نبينا صلى الله عليه وسلم اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عليه السلام باخبار الله تعالى عنه فى كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها وفى بعض النسخ فلموقعها أي لوقوعها من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بالمكان الذى وقعت منه فقام بها ليلة كاملة يقرءها ويرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر وهذه الكلمة العيسوية المحمدية قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وهو فى قوله ان تعذبهم وفانهم وان تغفر لهم ضمير الغائب كما انه هو فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وامثاله ضمير الغائب فالتعبير فى هذه المواضع بكناية الغائب بعينه هو كما قال فى موضع آخر هم الذين كفروا بضمير الغائب فان وصف الغيبة فى تلك المواضع كما يلائم التعذيب والمغفرة كذلك وصف الغيبة فى هذا الموضع يلائم الحكم عليهم بالكفر فانه كما ان سبب تعذيبهم ومغفرتهم هو غيبتهم عن ساحة حضور القلب لاحتجابهم بالتعينات الحجابية كذلك سبب الحكم عليهم بالكفر هو غيبتهم عنها فكان الغيب اى الحالة الحاصلة لهم من احتجابهم بالتعينات الحجابية الموجبة لغيبتهم عن ساحة الشهود سترا لهم عما يراد بالشهود الحاضر الذى لم يحتجب بتلك التعينات مما يراد به هو ما يقتضيه الشهود والحضور من القرب والسعادة الدينية والدنيوية ثم بين المناسبة بين التعذيب وضمير الغائب فقال ان تعذبهم بضمير الغائب هو اى ذلك العذاب هو عين الحجاب الذى هم فيه محتجبون عن الحق فان الاحتجاب

عنه تعالی حجاب والعذاب الاخروی یکون صورة ذلک الاحتجاب فذکرهم الله ای
جعلهم عیسی علیه السلام مذکورین لله حاضرین عنده بالوجود الذکری اللفظی
قبل حضورهم العینی بارتفاع حجبهم حتی اذا حضروا ای شرفوا علی الحضور تکون الخمیرة
وهی الحضور الذکری قد تحکمت فی العجین ای عجین استعداداتهم فصیرته
مثلها یعنی صیر الحضور الذکری استعداداتهم عین الحضور العینی الذی
هو مثل الحضور الذکری وذلک انما هو علی سبیل المبالغة والا لم یصر الاستعداد
عین الحضور کما لا یخفی ثم انه رضی الله تعالی عنه لما بین النکتة فی ایراد ضمیر الغائب
اراد ان یبین النکات المتعلقة بافراد ضمیر الخطاب وذکر العباد فلهذا اعاد قوله
فانهم عبادک ثم شرع فی بیان نکاته وقال فافرد الخطاب بالکاف للتوحید الذی
کانوا علیه بحسب اصل الفطرة او بسبب ان الظاهر بصورة کل معبود انما هو
الحق تعالی کما قال الله تعالی وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه ولا ذلة اعظم من ذلة
العبید لانهم لا تصرف لهم فی انفسهم وعدم تصرفهم فی انفسهم فیما عدا
وجوداتهم العینیة ظاهر واما فیها فبناء علی ان المتصرف فیهم بل فی الکل
هو الحق سبحانه وما یتوهم منه التصرف فهو من مظاهر التی یظهر منها تصرفه
فهم بحکم ما یریده بهم سیدهم من التصرفات ولا شریک له فیهم فانه قال عبادک
فافرد کاف الخطاب الذی اضاف العباد الیه وذلک یدل علی عدم الشرکة فیهم و
المراد بالعذاب اذلالهم ولا اذل منهم لکونهم عبادا وقد علمت انه لا ذلة اعظم
من ذلة العبید فذواتهم تقتضی انهم اذلاء فلا تذلهم فانک علی تقدیر الاذلال
لا تذلهم بادون مما هم فیه من کونهم عبیدا او ان تغفر لهم ای تسترهم عن ایقاع
العذاب الذی یستحقونه بمخالفتهم ای تجعل لهم غفرا بمعنی الغافر کالعدل
بمعنی العادل ای ساترا یسترهم عن ذلک الایقاع ویمنعهم منه فانک انت العزیز

اى المنيع الحمى اى حماه ممنوع عن ان يتصرف فيه غيره وهذا الاسم اذا اعطاه الحق
لمن اعطاه من عباده بان يتجلى عليه ويظهر فيه به يسمى الحق بالمعز والعبد المعطى
له هذا الاسم بالعزيز لكونه مظهرا له فيكون ذلك العبد المعطى له ايضا منيع الحمى عما
يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب وجاء بالفصل والعماد ايضا فى هذه
الاية كما جاء به فيما سبق ايضا تاكيد للبيان ولتكون الاية الواردة فى شان عيسى عليه السلام
على مساق واحد فى قوله انك انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضا انك انت
العزيز الحكيم على مساقهما فكان ترديد النبى صلى الله عليه وسلم الاية ليلته الكاملة سوال امر النبى صلى الله
عليه وسلم والحاحا منه على ربه فى المسئلة ليلته الكاملة الى طلوع الفجر كان يرددها
طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة فى اول سواله ما كرر فكان الحق يعرض عليه فصول ما
استوجبوا به العذاب من الذنوب والمعاصى عرضا مفصلا اما بتفصيل كل ذنب ذنب
او بتفصيل كل عين عين من اعيان المذنبين فيقول النبى صلى الله عليه وسلم له اى
للحق تعالى فى كل عرض عرض وعين وعين ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم فلو راى اى النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك العرض ما يوجب تقديم
الحق وايثار جنابه من ارادته القهر عليهم والانتقام منهم فان ارادة القهر والانتقام
مما يوجب ايثار جانب الحق اذ لا حظ للعبد فيهما بخلاف اللطف والرحمة فان للعبد
فيهما حظا نفسانيا اذا طلبا خالصين لله تعالى وان امكن ان يلاحظ فيهما جانبه تعالى
ايضا اذا وافقا ارادته لدعا عليهم بما لا يلايمهم لا لهم بما يلايمهم فان الانبياء
واقفون مع ارادة الحق ولا يشفعون الا باذنه فما عرض الحق سبحانه عليه اى على
النبى صلى الله عليه وسلم حين كان يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب
الا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الاية من التسليم لله لاشتمالها على قوله ان تعذبهم
فانهم عبادك ومن التعريض لعفوه دون التصريح به فانه لم يقل اللهم اغفر لهم لاستدعا

على قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فقوله ما تعطيه مفعول للاستحقاق فان قلت المعروض عليه صلى الله تعالى عليه وسلم انما هو ذنوب العباد وهي مما استوجبوا به العذاب كما صرح به اولا فلو حكم عليها فهينا بانهم استحقوا بها التسليم لله والتعريض لعفوه فان ذلك ينافي استحقاقهم بها العذاب قلنا ايجاب الذنوب العذاب انما هو لذواتها ويمكن ان تلحقها امور يخرجها عنه كالتوبة والندامة او تسبقها كالعناية من جانب الحق سبحانه فما عرض عليه الا ذنوبهم التي استوجبوا بها بالنظر الى ذواتها العذاب ولكن وقع ذلك العرض على وجه ينبئ عن استحقاقهم لما تعطيه الاية من التسليم لله والتعريض لعفوه ثم انه رضي الله تعالى عنه اراد ان يبين ان تاخير الاجابة بواسطة عرض الفصول له انما هو من مقتضيات عنايته به لا الاعراض عنه فقال وقد ورد في الاحاديث النبوية ان الحق سبحانه اذا احب صوت عبده في دعايه اياه اخر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك الدعاء منه حبا فيه لا اعراضا عنه فيكون تاخير الاجابة عنه حتى يتكرر الدعاء مما تقتضيه حكمته تعالى ولذلك اي لاجل تاخير الاجابة ليترتب عليه تكرار الدعاء مما تقتضيه الحكمة جاء الحق سبحانه في هذا الكلام بالاسم الحكيم حيث اجراه اولا على لسان عيسى عليه السلام كذلك ليترتب عليه اجراؤه على لسان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كذلك ويكون حين يجري على لسانه مبنيا على تلك الحكمة والحكيم هو الذي يضع الاشياء في مواضعها ولا يعدل بها الباء للتعدية اي لا يعدل بها عما تقتضيه من تلك المواضع وتطلبه حقايقها اي حقايق الاشياء حال كونها متلبسة بصفاتها او مع صفاتها فانه للصفات ايضا مدخل في اقتضاء خصوصيات المواضع فوضع تاخير اجابة دعائه صلى الله تعالى عليه وسلم في موضع يكون تكرار الدعاء فيه مطلوبا من جملة الحكمة فالحكيم هو العليم بالترتيب اي يضع كل شيء في مرتبته وموضعه ولكن بشرط ان يعمل بمقتضى علمه ويضع

کل شی فی موضعہ فکان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم بتردادھذہ الآیۃ علی علم
عظیم من اللہ تعالی کعلمہ بتفاصیل ما عرض علیہ الحق سبحانہ من احوال امتہ
وکعلمہ بحکمۃ تاخیر اجابۃ دعایہ بل بوضعہ کل شیئ فی مرتبتہ فمن تلا ھذہ الآیۃ
فھکذا یتلو او الا ای وان لم یتلھا کذلک فالسکوت عنھا اولی بہ من تلاوتھا فاذا
وفق اللہ سبحانہ عبدا متحققا بمقام العبودیۃ بحیث لم یبق لہ شائبۃ ربوبیۃ الی
نطق بامر ما وطلب لہ دعاء او تمنیا او ترجیا فما وقفہ الیہ الا وقد اراد اجابتہ فیہ
وقضاء حاجتہ لان ذلک النطق والطلب لیس منہ لانہ لا تنبعث منہ ارادۃ شیئ
اصلا لتحققہ بالعبودیۃ فکل ارادۃ تظھر فیہ فانما ھی من الحق سبحانہ فلا یتخلف
عنھا المراد فلا یستبطئ علی صیغۃ التمنی احد من العبید المتحققین بالعبودیۃ ما
یتضمنہ من الحاجات ما وفق لہ من النطق بامر ما ولیثابر مثابرۃ رسول اللہ صلی
اللہ تعالی علیہ وسلم علی ھذہ الآیۃ فی جمیع احوالہ فکلمۃ علی متعلقہ بمثابرۃ الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم وکلمۃ فی بقولہ ولیثابر حتی یسمع ذلک الاحد المثابر باذنہ الجسمانی
ویکون المسموع من مقولۃ الصوت والحرف الحسی او یسمع بسمعہ الروحانی ویکون
المسموع امرا روحانیا کیف شیت او کیف اسمعک اللہ الاجابۃ یعنی سماع الاجابۃ تارۃ
بالاذن وتارۃ بالسمع اما مستند الی مشیتک بان شیت السماع بالاذن او السمع
فاسمعک اللہ کما شیت واما مستند الی اسماع اللہ ومشیتہ سواء کان لک مشیۃ
ولم یسمعک کما شیت او لم یکن لک مشیۃ اصلا فان جازاک بسوال اللسان الذی
ھو من مقولۃ الصوت والحرف الصادر من اللسان الجسمانی اسمعک اللہ الاجابۃ
باذنک الجسمانی لیوافق الجزاء العمل وان جازاک بالمعنی ای بمعنی ذلک السوال و
روحہ اسمعک بسمعک الروحانی لتلک الموافقۃ ولا یخفی ان الظاھر ان یقال
کیف شاء او کیف اسمعہ اللہ فتغییر الاسلوب اما التفات من الغیبۃ الی الخطاب

او بتقدیر القول ای یسمع باذنه مقولا معه کیف شئت الا جابة بسؤال اللسان لفظا او معناه او کیف شئت اسمعك الله الا جابة لا بد ان یکون مجازا به لك واجابته ایاك بما یناسب حالك فان جازاك بسؤالك باللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنی اسمعك بسمعك ۔

فص حکمة رحمانية فی کلمة سلیمانیة

انما وصف هذه الحکمة بالرحمانیة لان من جملتها بیان اسرار الرحمة الامتنانیة الرحمانیة والرحمة الوجوبیة الرحیمیة الداخلة فیها وخص الحکمة الرحمانیة بالکلمة السلیمانیة لعموم حکمها فان للکلمة السلیمانیة عموم سلطنة بالنسبة الی الانس والجن والوحوش والطیر کما ان الرحمن حکمه شامل للموجودات کلها انه یعنی الکتاب من سلیمان فهذا بیان للمرسل وانه ای مضمونه بسم الله الرحمن الرحیم وهذا بیان لمضمون الکتاب فالکتاب مصدر باسم الله لا باسم سلیمان کما توهمه بعض اهل الظاهر والیه اشار بقوله فاخذ بعض الناس فی بیان جهة تقدیم اسم سلیمان علی اسم الله ولم یکن الامر کذلك ای لم یکن اسم سلیمان مذکورا فی الکتاب مقدما علی اسم الله ولکنهم توهموا التقدیم وتکلموا فی بیان ذلك التقدیم بما لا ینبغی فقالوا انما قدم اسمه علی اسم الله وقایة لمن ان یقع الخرق علیه فان اسمه لکمال مهابته فی قلوب الناس کان مانعا عن الخرق و علی تقدیر ان یقع الخرق یقع علی اسمه لا علی اسم الله تعالی وهذا مما لا یلیق بمعرفة سلیمان علیه السلام بربه وبوجوب تقدمه فی الذکر لتقدمه فی الوجود وکیف یلیق ما قالوه فی وجه تقدیم اسم سلیمان علی اسم الله تعالی من توهم الخرق وبلقیس تقول فیه ای فی شان ذلك الکتاب انی القی الی کتاب کریم ای یکرم علیها فکیف یتوهم منها خرقه وسلیمان ایضا کان عارفا بذلك فانه لا بد لکل نبی داع ان یکون عارفا بمقادیر استعدادات المدعوین والمراد ان بلقیس مع کمال فطانتها تقول فی شان کتابه انی القی الی کتاب کریم

اى يكرم عليها او متى يكرم عليها اذا كان مفتتحا بسوء ادب ثم اشار رضى الله عنه الى
منشاء خطائهم فقال وانما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه فتمزيقه انما كان لعدم كونه
موفقا للقبول لفقدان المناسبة لا لمجرد انه راى اسمه صلى الله عليه وسلم مقدما على
اسمه فانه كان صدر كتابه من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كسرى فكذلك
كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له من اكرام الكتاب وقبوله لاستعداد ذاتى
فلم تكن لتحمى الكتاب عن الخرق لحرمة صاحبه اى بسبب حرمة صاحبه تقديم اسمه
اى اسم صاحبه عليه السلام على اسم الله ولا تاخيره عنه وذكر التاخير للمبالغة ولما بين
رضى الله تعالى عنه ان قوله انه من سليمان ليس من جملة كتاب سليمان بل كان مفتتح
كتابه البسملة لا غير شرع فيما يتعلق بالبسملة من النكات فقال فاتى سليمان فى البسملة
بالرحمتين وهما رحمة الامتنان وهى الرحمة الصادرة من محض الوهب الالهى لا فى مقابلة
استعداد كلى او جزئى ورحمة الوجوب وهى التى اوجبها الحق سبحانه على نفسه فى
مقابلة احد الاستعدادين ثم وصف الرحمتين بما يدل على ان كلا منهما من اى اسم
يفهم من الاسمين المذكورين فى البسملة فقال اللتان هما الرحمن الرحيم اى الرحمتان المذكورتان
اللتان يقتضيهما الاسم الرحمن والاسم الرحيم فامتن بالرحمن لا فى مقابلة امر بل
بمحض الموهبة فتجلى بصور الاستعدادات فالرحمة الامتنانية هى الفيض الاقدس
واوجب بالرحيم ما يقتضيه الاستعدادات الحاصلة بالرحمة الرحمانية وهذا الوجوب
ايضا من مقتضيات الامتنان اذ ليس ثمه من يوجب عليه سبحانه امرا ما بل هو
اوجب على نفسه كما قال كتب على نفسه الرحمة وحيث كان ذلك الايجاب من محض
المنة من غير وجود مقتض كانت الرحمة المرتبة عليه راجعة الى الامتنان كما اشار
اليه بقوله فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن بحيث يندرج فيه فكل ما اقتضاه

الاسم الرحیم یکون بعضا من مقتضیات الاسم الرحمن وھذا المعنی ھو المراد بالدخول التضمنی وانما قلنا ھذا الوجوب من الامتنان فانه کتب علی نفسه الرحمة لا غیره سبحانه عن ان یکتب علیه غیره وانما کتب لیکون ذلک المکتوب الذی ھو رحمة الوجوب للعبد بما ذکره ای بسبب ما ذکره الحق وعینه من الاعمال التی یاتی بھا ھذا العبد حقا علی الله اوجبه ای ذلک المکتوب او ذلک الحق له ای للعبد علی نفسه فیستحق العبد بھا ای بتلک الاعمال ھذه الرحمة اعنی رحمة الوجوب ومن کان من العبید بھذه المثابة ای بمثابة ان یاتی بالاعمال التی کتب الحق علی نفسه الرحمة فی مقابلتھا فانه یعلم بادنی التفات من ھو العامل به منه من الاعضاء فان اعضاءه بعضھا عاملة وبعضھا غیر عاملة وانما قال من العامل مع ان الظاھر بالعامل منه لانه لما اسند العمل الیه فکانه من ذوی العلم او لانھا عین ھویة الحق کما سیجئ و العمل منقسم علی ثمانیة اعضاء من الانسان غالبا وھی الیدان والرجلان والسمع والبصر واللسان والجبھة وقد اخبر الحق سبحانه فی حدیث قرب النوافل انه ھویة کل عضو منھا فلم یکن العامل غیر الحق والصورة التی یظھر منھا العمل للعبد و الھویة مندرجة فیه ای فی العبد اندراج المطلق فی المقید لا اندراج الحال فی المحل لیلزم الحلول تعالی عن ذلک ولھذا افسره بقوله ای فی اسمه ای فی اسم الحق فان العبد المقید اسم من اسماء الحق المطلق لا غیر وانما قلنا الھویة مندرجة لانه تعالی عین ما ظھر فان ما ظھر لیس الا ھویته المتعینة بالتعینات التی تقتضی الظھور وقوله وسمی خلقا عطف علی ظھر ای ما ظھر وسمی خلقا باعتبار ھذا الظھور وبه ای بھذا الظھور المتاخر عن البطون کان الاسم الظاھر والآخر للعبد فیصدق علیه الاسم الظاھر والآخر وبکونه اسم کونه العبد لم یکن ثم کان الاسم الباطن للعبد وبتوقف ظھوره ای ظھور

الحق عليه اى على العبد فى صدور العمل اى على الحق منه اى من العبد كان الاسم الباطن والاول للعبد
لان عدم كينونته المتقدم على كينونته انما هو بطونه لا غير ولانه مما يتوقف عليه ظهور الحق وصدور عمله
لا شك ان الموقوف عليه تقدما واولية بالنسبة الى الموقوف فقوله كان الاسم الباطن
والاول نشر على ترتيب اللف فاذا رايت الخلق رايت الاول والاخر والظاهر و
الباطن اى رايت الحق الموصوف بهذه الاسماء ولكن فى المرتبة الخلقية الفرقية
لا الحقية الجمعية وهذه المعرفة المتعلقة بالرحمتين الامتنانية والوجوبية وما
انجر الكلام اليه فى بيانهما معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السلام بل هى من
الملك الذى لا ينبغى لاحد من بعده فانه لا ينحصر فى الملك الصورى بل يشمل الصورى
والمعنوى كيف وهو من الانبياء الكاملين فرتبة كماله تقتضى التحقق بامثال هذه
المعارف ولما كان الملك الذى اتاه الله سبحانه سليمان ولم يؤته احدا غيره من
بعده هو الظهور بعموم التصرف فى عالم الشهادة لا التمكن منه فان ذلك مما
اتاه الله غيره من الكمل نبيا كان او وليا فسر الملك بقوله يعنى الظهور به فى عالم
الشهادة ثم علله بقوله فقد اوتى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما اوتى سليمان
من الملك والتصرف ولكنه صلى الله عليه وسلم ما ظهر به كما ظهر سليمان فمكنه
الله تعالى تمكين قهر من العفريت الذى جاءه بالليل ليفتك به فهم باخذه وربطه
بسارية من سوارى المسجد حتى يصبح مربوطا بها فيلعب به ولدان المدينة
فذكر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعوة سليمان عليه السلام وامسك
عن اخذه وربطه تادبا ف ردّه الله اى العفريت ببركة هذا التادب خاسئا
عن الظفر به فلم يظهر نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بما اقدر عليه من التصرف
فى العفريت وظهر بذلك سليمان ثم قوله ملكا نكر من غير اداة تفيد الشمول و
الاستغراق فلم تعم كل ملك فعلمنا انه يريد فى دعائه ملكا ما من الاملاك

کل ملك فانه لوکان یرید کل ملك لا ختص به مجموع الاملاك وکل جزء جزء
ایضا فانه کما ان کل جزء جزء من الملك من افراد الملك کذلك مجموع الاجزاء
ایضا من افراده فیلزم ان لا یشارکه فی ملك ما والامر لیس کذلك کیف وقد
رایناه قد شورك فی کل جزء جزء من الملك الذی اعطاه الله فعلمنا انه ای سلیمان
علیه السلام ما اختص بفرد من افراد الملك الا بالمجموع من افراد ذلك الملك
ای لا انفرادا وهو مجموع الانفراد لما عرفت ان مجموع الافراد ایضا فرد من ذلك الملك فما اختص بکل فرد
فرد من اجزاء ذلك المجموع وعلمنا بحدیث العفریت انه ما اختص الا بالظهور وقد
یختص بالمجموع وبالظهور به لا بالتمکن منه وبالظهور ببعض ولو لم یقل نبینا صلی
الله علیه وسلم فی حدیث العفریت فامکننی الله منه ای من العفریت لقلنا انه
لما هم باخذه ذکره الله دعوة سلیمان لیعلم انه لا یقدره الله من الاقدار علی
اخذه فرده الله خاسئا ذلیلا فلما قال فامکننی الله منه علمنا ان الله تعالی قد
وهبه التصرف فیه بما شاء من الاخذ والربط وغیرهما ثم ان الله تعالی ذکره فتذکر
دعوة سلیمان فتادب معه کمال التادب حیث لم یظهر بالتصرف فی الخصوص فکیف
فی العموم فعلمنا من هذا الذی ذکر من تنکیر الملك وحدیث العفریت ان الملك
الذی لا ینبغی لاحد من الخلق بعد سلیمان الظهور بذلك فی العموم لا التمکن منه
فی العموم ولا الظهور ببعض ولیس غرضنا من هذه المسئلة المقصود بالاصالة
فی صدر هذا الفص وان وقع کلام فی البین الا الکلام والتنبیه علی الرحمتین
اللتین ذکرهما سلیمان علیه السلام فی الاسمین اللذین ذکرهما تفسیرهما بلسان
العرب الرحمن الرحیم فانه علیه السلام لم یکن ممن یتکلم بلسان العرب فقید الحق
سبحانه فی کلامه رحمة الوجوب التی هی احدی الرحمتین اللتین ذکرهما سلیمان
بالتقوی والایمان حیث قال الله تعالی فسا کتبها للذین یتقون وقال بالمؤمنین

رؤوف رحيم واطلق رحمة الامتنان التى هى الاخرى من نبينك الرحمتين فى قوله ورحمتى
وسعت كل شئى حتى وسعت الاسماء الالهية ولما كانت الاسماء عبارة عن الذات
مع النسب وكانت سعة الرحمة اياها باعتبار النسب لا باعتبار الذات فسرها بقوله
اعنى حقايق النسب يعنى ان الاسماء لا تسعها الرحمة الامتنانية الا باعتبار النسب
لا باعتبار محض الذات فامتن عليها بنا يعنى نوع الانسان فاوجدنا لتكون مظاهر
اثارها ومجالى انوارها فنحن نتيجة رحمة الامتنان المتعلق بالاسماء الالهية والنسب
الربانية التى هى بعض من الاسماء الالهية فيكون من قبيل ذكر الخاص بعد العام
لزيادة الاهتمام به فانها اقرب الينا واظهر علينا ثم اوجبها اى الرحمة على نفسه وهذه
الرحمة التى اوجبها هى ظهوره علينا ومعرفتنا به فانه تعالى قيده بظهورنا لنا ومعرفتنا
بانفسنا فى قوله على لسان الكمل من عباده من عرف نفسه فقد عرف ربه واعلمنا
انه هويتنا فى مثل قوله وهو السميع البصير لنعلم انه ما اوجبها على نفسه الا لنفسه
فما خرجت الرحمة منه الى غيره بل الى نفسه فعلى من امتن وما ثمه الا هو وهذا
عن لسان غلبة الوحدة والاجمال ولما كان هناك جهة كثرة وتفصيل ايضا نبه عليه
بقوله الا انه لا بد من حكم لسان الكثرة والتفصيل ايضا لما ظهر من تفاضل الخلق
فى العلوم مثلا بحسب تفاوة الاستعدادات حتى يقال ان هذا الانسان
كزيد مثلا اعلم من هذا الانسان الاخر كعمرو مثلا مع احدية العين الظاهرة
فيها ولما كان التفاضل مع احدية العين فيه نوع خفاء اوضحه بتفاضل الصفات
الالهية مع احدية الذات فقال ومعناه اى معنى تفاضل الخلق فى العلوم مثل
معنى تفاضل صفات الحق فى النقص والكمال مثل نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم
فانه ليس كل ما يتعلق به العلم تتعلق به الارادة فان العلم فى التعلق بالشئى متحكم على الارادة
والارادة متحكمة على القدرة من دون العكس الا ترى ان العلم ما لم يعين الارادة

لم تتعلق بالشئ والارادة مالم تخصص القدرة وتحكم عليها بالتعين لم تتعلق به ولا حكم للقدرة على الارادة ولا للارادة على العلم وتستتبع الارادة العلم والارادة القدرة دون العكس فهذه مفاضلة فى الصفات الالهية وكمال تعلق الارادة وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة فان الارادة قد تتعلق بابقاء شئ على عدميته الاصلية ولا احتياج فيه الى القدرة فان القدرة انما تتعلق بايجاد شئ او اعدامه بعد الوجود لا بابقائه على العدم الاصلى فان قلت يكفى فى تخصيص الممكن بالعدم عدم ارادة الوجود ولا احتياج فيه الى ارادة العدم فلا تتعلق بعدم الممكن الارادة ايضا كالقدرة قلنا الارادة عندهم فى الجناب الالهى عبارة عن معنى تخصيص الممكن باحد الجائزين لا الانبعاث الذى يكون فينا فلا يبعد ان يقال ان عدم ارادة الوجود هو ارادة العدم فان عدم تلك الارادة تخصيص الممكن باحد الجائزين الذى هو عدمه وكذلك السمع الالهى والبصر بينهما تفاضل فان البصر له فضل على السمع لقوة الانكشاف فى البصر وعدمها فى السمع وكذلك جميع الاسماء الالهية على درجات متفاوتة فى تفاضل بعضها على بعض ولما كان المقصود من بيان التفاضل بين الصفات بيان التفاضل فى الخلق ذكره ثانيا كالنتيجة فقال كذلك اى مثل تفاضل الصفات تفاضل ما ظهر فى الخلق من الصفات حال كون ذلك التفاضل ظاهرا من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين وكما ان كل اسم الهى لمكان اشتماله على الذات وصفة ما اذا قدمته سميته لاشتماله على الذات بجميع الاسماء ونعته بها من غير تفاوت بين الاسماء المتبوعة والتابعة فتعطى كل اسم اهلية الاتصاف بكل اسم كذلك الامر فيما يظهر الحق او الاسم الالهى فيه من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به اسمه كل صفة فوضل بها ذلك المظهر بان يفضل عليه بعض المظاهر الاخر لاشتمال ذلك البعض عليها دون ذلك المظهر ولا يخفى ان هذه الاهلية انما هى باعتبار اشتمال الكل على الهوية السارية الصالحة لا نتشاء

الصفات منها وان كانت تختلف بحسب القوا بل لا باعتبار خصوصيات تعينات المظاهر ويمكن ان يعبر باعتبار خصوصيات المظاهر ولكن بالنظر الى ادراك الكمل فانهم يدركون الصفات الكمالية كالحيوة والعلم وغيرهما من جميع الموجودات وان اختفيت عن اكثر الناس فكل جزء من العالم مجموع العالم اى هو قابل لحقائق متفرقات العالم اى حقائق الصفات المتفرقة فى اجزاء العالم كله فكل جزء منه لمكان اشتماله على الهوية قابل لكل صفة وان لم تظهر منه لخصوصية تعينه او هو موصوف بما يوصف به الاجزاء الاخر لكن هذا الاتصاف لا يظهر الا للبعض كما قلنا واذا كان حال المظاهر الخلقية مع الهوية السارية كحال الاسماء مع الذات فلا يقدح قولنا فى بيان المفاضلة بين المظاهر ان زيدا دون عمرو فى العلم فى ان يكون هوية الحق عين زيد وعمرو ويكون العلم فى عمرو اكمل واعلم منه فى زيد واذا لم يقدح فيه تفاضلت المظاهر وهى ليست غير الهوية السارية كما تفاضلت الاسماء الالهية وهى ليست غير ذات الحق فهو الله تعالى من حيث هو عالم اعم فى التعلق من حيث ما هو مريد وقادر وهو من حيث احدى هاتين الحيثيتين هو من حيث الحيثية الاخرى ليس غيره فلا تعلم اى الحق سبحانه با حدية عينه يا ولى هنا اى فى الاسماء وتجهله هنا اى فى المظاهر وتنفيه هنا اى فى المظاهر وتثبته هنا اى فى الاسماء فلا ينبغى ان يقع منك الاثبات والنفى الا ان اثبتنه بالوجه الذى اثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذى نفى نفسه معه كالاية الجامعة النفى والاثبات فى حقه حين قال ليس كمثله شئ فنفى نفسه عن ان يكون له مثل فان المثلية انما تكون بين غيرين وهو عين كل شئ وهو السميع البصير فاثبت نفسه متصفه بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان على وجه يفيد انحصار السميع و البصير فيه وما ثمة اى فى نفس الامر الا حيوان فوجب ان يكون عين كل شئ والا انحصر السميع والبصير فيه الا انه اى كون كل شئ حيوانا بطن فى الدنيا عن ادراك بعض الناس

وهم المحجوبون عن سریان سر الحیوة فی الکل وظهر فی الآخرة لکل الناس فانها اے
الآخرة هے الدار الحیوان وکذالک الدنیا هے الدار الحیوان بسریان الحیوة فی الکل الا ان حیوتها فی
مستورة عن بعض العباد مکشوفة علی بعضهم کما قال علی رضی الله تعالی عنه کنا
سفر مع رسول الله صلی الله علیه وسلم ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلم علی رسول الله صلعم
وذلک الستر والکشف انما یکون لیظهر الاختصاص والمفاضلة بین عباد الله بما یدرکونه
من حقایق العالم ای من الحقایق المستورة فی العالم کحقیقة العلم والحیوة المستورة
فی الجمادات فمن عم ادراکه کمن ادرک حیوة الکل فی الدنیا کان الحق فیه اظهر فی الحکم
الذی هو العلم والادراک ممن لیس له ذلک العموم فی الادراک فلمن عم ادراکه
فضل علی من لیس له ذلک العموم مع ان الکل عین واحدة فلا تحجب علی البناء للمفعول
یعنی شهود وحدة العین بالتفاضل الواقع بین القوابل والحال انک تقول حین الحجاب
لا یصح کلام من یقول ان الخلق بحسب الحقیقة هویة الحق لما مرت وتفاضلت بحسب
تفاوت المظاهر بعد ما اریتک التفاضل فی الاسماء الالٰهیة التی لا تشک انت فی انها اے
تلک الاسماء هے الحق ومدلولها المسمی بها لیس الا الله فاذا لم یکن التفاضل فی الاسماء
مانعا عن احدیة العین فکذلک التفاضل فی المظاهر لم یکن مانعا عنها کیف والمظاهر
الخلقیة ایضا اسماء جزئیة تالیة للاسماء الکلیة الالٰهیة ولما فرغ عما وقع فی البین رجع الی
مقصوده فقال ثم انه کیف یقدم سلیمان اسمه فی مکتوبه الی بلقیس علی اسم الله کما
زعموا اے الظاهریون من اهل التفسیر وهو اے والحال ان سلیمان من جملة من
اوجدته الرحمة الرحمانیة وخصصته الرحمة الرحیمیة بکمالاته فهو من حیث وجوده
وتخصیصه بکمالاته متاخر طبعا عن الرحمن الرحیم المتاخرین عن اسم الله فلا بد ان یتقدم
الرحمن الرحیم علیه وضعا لیصح اسناد المرحوم الیهما علی وجه یوافق فیه الوضع الطبعی او
فلا بد ان یتقدما فی نفس الامر ومتحققا ولا بعلیتهما لیصح اسناد المرحوم المعلول الیهما

واذا كانا مقدمين فى نفس الامر فينبغى ان يتقدما فى الذكر ايضا هذا اى هذا الذى زعمه
الظاهريون عكس الحقائق التى ينبغى ان يكون الامر عليها وما زعموه هو تقديم من
يستحق التاخير يعنى اسم سليمان وتاخير من يستحق التقديم يعنى الله الرحمن الرحيم
ولما كان من يستحق التاخير فى حد ذاته قد يعرض له فى بعض المواضع ما يقتضى
تقديمه وكذلك من استحق التقديم قد يعرض له فى بعض المواضع ما يقتضى تاخيره
ولا شك ان هذا التقديم والتاخير ليس عكس الحقايق اشار الى ذلك بقوله وتاخير
من يستحق التقديم فى الموضع الذى يستحقه اى فى الموضع الذى يستحق فيه من
يستحق التاخير لا فى الموضع الذى يستحق فيه التقديم وكذا الحال فيمن يستحق التقديم
ومن حكمة بلقيس وعلو مرتبة علمها كونها بحيث لم تذكر اسم من القى اليها الكتاب
حيث قالت القى الى كتاب كريم على صيغة المبنى للمفعول وما عملت ذلك الا لتعلم اصحابها
من الاعلام ان لها اتصالا الى امور من احوال الملك والحوادث التى تتجدد فيه لا يعلمون
طريقها الذى منه وصل العلم بها الى بلقيس وهذا من التدبير الالهى فى الملك
لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصلة للملك اى الى الملك خاف اهل الدولة على
انفسهم فى تصرفاتهم فلا يتصرفون الا فى امر اذا وصل الى سلطانهم عنهم يامنون غائلة ذلك
التصرف فلو تعين لهم انه على يدى من تصل الاخبار الى ملكهم لصانعوه اى عاملوه
واعطوا له الرشى جمع رشوة حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك الى ملكهم فكان قولها
القى الى على صيغة المبنى للمفعول ولم تسم من القاه سياسة منها اورثت الحذر
منها فى اهل مملكتها وخواص مدبريها ولهذا استحقت بلقيس التقدم عليهم
بالسلطنة واما فضل العالم من الصنف الانسانى وهو اصف بن برخيا على العالم من
الجن الذى قال انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك وقوله باسرار التصرف وخواص
الاشياء من قبيل التنازع بين العاملين اى العالم باسرار تمكن من العلم بها الى التصرف

فی العالم وبخواص الاشياء التی يتوسل بها الی ذلك التصرف فمعلوم بالقدر الزمانی

فمن كان زمان اتيانه بالعرش اقل فهو افضل فالعالم الانسانی افضل فان الاتيان فی

كلامه موقت بارتداد الطرف ورجوعه الی الناظر ولا شك ان رجوع الطرف الی الناظر به

ای بالطرف اسرع مما وقت الجنی الاتيان بالعرش به اعنی من قيام القائم من مجلسه

لان حركة البصر يعنی تعلق الابصار بالمبصر سماه حركة بناء علی توهم خروج النور من

البصر الی المبصر فان جعلت حركة البصر عبارة عن انفتاح الجفنين ورجوعه عن

انطباقهما فهی حركة حقيقية لكن كلامه فی الاول اظهر وعلی كل تقدير فحركة البصر فی

الادراك الی ما يدركه من المبصرات اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه ای فی

مسافة تحرك الجسم مبتدية حركته منها ای من قطعها فان الزمان الذی يتحرك

فيه البصر الی المبصر عين الزمان الذی يتعلق بمبصره ای ان حركة البصر نحو المبصر

عين تعلقه بالمبصر فانهما انيان لا زمانيان لان اطلاق الزمان علی المعنی الاعم

من الان والزمان بينهم شايع فالمتعلق والحركة يقعان فی ان واحد مع بعد المسافة

بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر وحركته نحو المبصر اذا اراد الناظر ان ينظر

الی فلك الكواكب الثابتة مثلا زمان تعلقه بعينه بفلك الكواكب الثابتة بل انه انه

وزمان رجوع طرفه اليه عين زمان عدم ادراكه بل انه انه والقيام من مقام الانسان

ليس كذلك ای ليس له هذه السرعة فانه زمانی لا آنی فكان قول آصف بن برخيا

اتم واسرع فی العمل من الجن حيث لم يتخلف عنه العمل بخلاف قول العفريت فانه قد

تخلف عنه العمل فكان عين قول آصف بن برخيا انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك

عين الفعل الواقع فی الزمان الواحد يعنی الان وهذا علی سبيل المبالغة فان قوله

زمانی وفعله آنی ولكون القول عين الفعل قال الله تعالی بعد قوله انا آتيك من غير

تعرض لفعل آخر فلما رآه مستقرا عنده فی ذلك الزمان بعينه ای رآ سليمان عليه

السلام عرش بلقيس مستقرا عنده وانما قال مستقرا عنده ولم يقتصر على قوله فلما راه
لئلا يتخيل على صيغة البناء للمفعول انه ادركه وهو فى مكانه برفع الحجاب بينهما من
غير انتقال ولم يكن عندنا اى لم يتحقق عندنا يعنى المكاشفين بالخلق الجديد باتحاد الزمان
اى بسبب وحدته وكونه آنا انتقال لان الانتقال حركة والحركة زمانية وانما كان اعدام
وايجاد فى آن واحد بان اعدمه فى سبا واوجده عند سليمان عليه السلام بحيث لا
يشعر احد بذلك الا من عرفه اى الخلق الجديد الحاصل فى كل آن وهو اى عدم شعورهم
بذلك مايدل عليه قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ولا يمضى عليهم وقت لا
يرون فيه اى فى ذلك الوقت مثل ماهم راءون له فى وقت قبله فيتوهمون ان المرئى
فى الوقتين واحد فلا يفهمون الخلق الجديد واذا كان هذا اى حصول العرش عند
سليمان كما ذكرناه اى بطريق الاعدام والايجاد فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش
من مكانه عين وجوده اى عين زمان وجوده عند سليمان من قبيل تجديد الخلق مع
الانفاس بان يكون فى كل نفس بل فى كل آن وجود مجدد شبيه بالوجود السابق على قدر
خفى من التفاوت ولا علم لاحد بهذا القدر من التفاوت فيتوهم ان الوجود المتجدد
بعينه هو الوجود الزايل فلا يشعر بتجديد الخلق مع الانفاس بل الانسان لا يشعر به
من نفسه انه فى كل نفس لا يكون لزوال وجوده ثم يكون لعروض وجود اخر لان
زمان الزوال والعروض شئى واحد والوجودان شبيهان من غير تفاوت ولا تقل
لفظة ثم فى قولك لا يكون ثم يكون تقتضى المهلة وتخلل الزمان بين العدم والوجود
فلا يكونان فى زمان واحد فليس ذلك اى القول باتحاد الزمان بصحيح وانما ثم تقتضى
تقدم الرتبة العلية من العلو عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر كهز الرديني
ثم اضطرب وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء بثم ولا
مهلة بناء على ان الهز مقدم بالذات على اضطراب المهزوز فجعل هذا التقدم

بمنزلة التقدم الزمانی واستعمل ثم فیه کذلک ای کما ان زمان الهز زمان اضطراب الهزوذ کذلک تجدید الخلق مع الانفاس زمان العدم فیه زمان وجود المثل کتجدید الاعراض فی دلیل الاشاعرة حیث ذهبوا الی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر خلو ان من شخص من العرض مماثل للشخص الاول فیظن الناظر انها شخص واحد مستمر وانما ذهبنا الی ماذهبنا من تجدید الخلق مع الانفاس فان مسئلة حصول عرش بلقیس من اشکل المسائل الا عند من عرف ماذکرناه انفا فی قصته من الایجاد والاعدام فلم یکن لاصف من الفضل علی العالم من الجن باسرار التصرف فی ذلک الاحصول التجدید فی مجلس سلیمان علیه السلام فما قطع العرش مسافة ولا ز ویت ای طویت له ارض ولاخرقها ای العرش الارض وذلک ظاهر لمن فهم ماذکرناه من الاعدام والایجاد وانما کان ذلک الفعل العظیم والتصرف القوی علی یدی بعض اصحاب سلیمان علیه السلام لا علی یدیه لیکون اعظم ای اشد اعظاما لسلیمان فی نفوس الحاضرین من بلقیس واصحابها وسبب ذلک ای سبب ظهور سلیمان علیه السلام بهذا التصرف الجاری علی یدی بعض اصحابه کون سلیمان علیه السلام هبة تعالی لداود من قوله تعالی ووهبنا لداود سلیمان والهبة عطاء الواهب بطریق الانعام لابطریق الجزاء الوفاق ای الموافق لاعمال الموهوب له والاستحقاق بان یکون الموهوب له قد استحقه بمحض استعداده له و کان المراد ان لایکون احد الامرین ملحوظا للواهب باعثا له علی الهبة والا فلابد لها بحسب الواقع من الاستحقاق فهو ای سلیمان النعمة السابغة علی داود بل علی العالمین اما علی داود فلان الخلافة الظاهرة الالهیة قد کملت لداود وظهرت اکملیتها فی سلیمان علیهما السلام واما علی العالمین فلما وصل منه الیهم من اثار اللطف والرحمة والحجة البالغة من حیث کان یبلغ المستبصرین بالبرهنة الی مقاصدهم والضربة الدامغة للمنکرین الجاحدین بالسیف واما علمه فقوله ای مایدل علیه قوله ففهمناها سلیمان مع نقیض

الحكم اى مع وجود نقيض حكمه من داود عليه السلام فى مسئلة الزرع واكل الماشية
اياها وكلاً من داود وسليمان اتاه الله حكماً وعلماً فكان علم داود علماً مؤتى اتاه الله من
حيث اجتهاده فيما اوحى اليه وعلم سليمان بعينه علم الله فى المسئلة المختلف فيها اذ كان
هو اى الله العالم بها فى مظهر سليمان لانه فنى عن نفسه بتجلى الاسم العليم المفهوم من
قوله ففهمناها سليمان اذ الظاهر انه لا يوحى اليه وحياً ظاهراً والا فالظاهر ان يقال فاوحيناها
الى سليمان وكما انه هو العالم فى مظهر سليمان فكذلك هو الحاكم بلا واسطة سليمان فان
الحكم يترتب على العلم فكان سليمان الذى فهمه الله تلك المسئلة له فضيلتان احديهما
فضيلة التفهم فى العلم وثانيهما كونه ترجمان الحق فى مقعد صدق فى الحكم كما ان
المجتهد المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله فى المسئلة لو تولاها بنفسه او بما يوحى به
لرسوله له اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة والمجتهد المخطى لهذا الحكم المعين له اجر واحد هو اجر الاجتهاد
مع كونه اى كون ما ادى اليه اجتهاد المخطى علماً فى الشرع اى اعطاه الشرع اسم العلم
وهو وجوب العمل بموجبه وحكماً يجب العمل به ما لم يظهر خطاؤه فاعطيت هذه الامة
المحمدية رتبة سليمان بالاصابة فى الحكم ورتبة داود عليهما السلام بالاجتهاد فما افضلها
من امة ثم انه رضى الله تعالى عنه اشار بوجه اخر الى كمال علم سليمان عليه السلام فى قصة
بلقيس فقال ولما رات بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله فى تلك المدة
عندها قالت كانه هو حاكمة بالمشابهة والمغايرة وصدقت لما ذكرناه من تجديد الخلق
بالامثال وهو هو فى نفس الامر وصدق الامر فى حكمه بالاتحاد كما انك فى زمان التجديد
عين ما انت فى الزمان الماضى ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه الذى ذكره فى الصرح
فقيل لها ادخلى الصرح وكان صرحاً املس لا امت اى لا عوج ولا نتوفيه من زجاج فلما
راته حسبته لجة اى ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على
ان عرشها الذى راته من هذا القبيل وهذا غاية الانصاف فانه اعلمها بذلك اى بكون

الصرح مماثلاً للماء اصابتها فی قولها کانه هو فانه کما کان الصرح مماثلاً للماء کذلک کان
وجود العرش عند سلیمان علیه السلام مماثلا لوجوده فی سبا وهذا تنبیه فعلی کالتنبیه
القولی فی سواله بقوله اهکذا عرشک حیث لم یقل هذا عرشک فتنبهت بهذین التنبیهین
لتجدید الخلق مع الانفاس وهو آیة کاملة علی قدرته تعالی باعث علی الایمان به فقالت
عند ذلک التنبیه رب انی ظلمت نفسی ای بالکفر والشرک الی الان واسلمت مع سلیمان
لله رب العالمین ای اسلام سلیمان لله رب العالمین فما انقادت لسلیمان وانما انقادت
لرب العالمین وسلیمان من العالمین فما تقیدت فی انقیادها برب سلیمان کما لا تتقید الرسل
فی اعتقادها فی الله برب دون رب بل بالرب المطلق بخلاف فرعون فانه قال رب
موسی وهارون ای قال ما هو مؤدّاه ذلک فانه قال امنت انه لا اله الا الذی امنت به بنو
اسرائیل ولا شک ان الذی امنت به بنو اسرائیل هو رب موسی وهارون وهذا الانقیاد
الفرعونی وان کان یلحق بهذا الانقیاد البلقیسی من وجه من حیث ان رب موسی و
هارون رب العالمین ولکن لا یقوی قوته لسرایة اثر انقیادها الی اللفظ والمعنی بخلاف
اثر انقیاده فانه لم یتعد الی اللفظ فکانت بلقیس افقه من فرعون فی بیان الانقیاد لله الرب
المطلق وکان فرعون تحت حکم الوقت حیث قال امنت بالذی امنت به بنو اسرائیل
فخصص الرب الذی امن به بالذی امنت به بنو اسرائیل وانما خصص لما رای السحرة
الذین هم اراذل الناس ولذلک جعلهم معارضین لموسی ع اهانة له قالوا فی ایمانهم
بالله رب موسی وهارون فاستنکف عما یوهم تقلیدهم لاحتشامه وعلوه فی الارض
فغیر العبارة وقال امنت بالذی امنت به بنو اسرائیل ولم یقل برب موسی وهارون و
ان کان مؤداهما واحد فکان اسلام بلقیس اسلام سلیمان ای مثل اسلامه غیر مقید برب
مخصوص اذ قالت اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین فتبعته فما یمر سلیمان بشئ من
العقائد الا مرت به معتقدة ذلک کما کنا نحن علی الصراط المستقیم الذی الرب تعالی

عليه لكون نواصينا فى يده ويستحيل مفارقتنا اياه فقوله ذلك اما مفعول المعتقدة اى
معتقدة ما امر سليمان به واما مبتدأ خبره كما كنا والاول اظهر ولعله رضى الله تعالى عنه اراد بعموم
اعتقادها لما امر به سليمان احاطته به اجمالا لا تفصيلا فان مساواة اعتقادها اعتقاده
كما وكيفا مستبعدة جدا فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وذلك لان معيته الذاتية
معنا عبارة عن قيوميته لنا بتجليه الوجودى فينا ومعيتنا معه عبارة عن قيامنا به فى ضمن
ذلك التجلى ومعنى قيامنا به ظهور ظلالنا وعكوسنا فيه فاعياننا الثابتة لا تزال على العدمية
ما شمت رائحة الوجود فنحن معه وقايمون به فى ضمن ظلالنا وعكوسنا فيه وهو معنا بالقيومية
بصريح ذاته وظاهر وجوده فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وعلى هذا المنوال
وقع فى التنزيل بيان معيته معنا ومعيتنا معه فانه قال فى بيان معيته معنا وهو معكم
اينما كنتم فصرح بمعيته معنا ونحن معه بكونه اى بسبب كونه اخذا بنواصينا كما يدل
عليه قوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ولا شك ان الماخوذ بناصيته يكون مع الاخذ
بها فمعيتنا معه لا تفهم من صريح الاية بل هى مندرجة فى ضمنها مفهومة بالتبعية واذا
كان اخذا بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه فالصراط الذى مشى
بنا عليه صراطه الذى هو عليه فما احد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب
تعالى الصراط الذى يمشى بنا عليه وكذا اى مثل ما قلنا من انه ما احد من العالم
الا على صراط مستقيم هو صراط الرب علمت بلقيس من حال سليمان فعلمت انه ليس
الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فتبعته وهو تابع منقاد لربه الذى يمشى به
فتبعت بلقيس ايضا ربه وانقادت له فقالت اسلمت لله رب العالمين واضافت الرب
الذى اسلمت له الى العالمين كلهم وما خصصت عالما من عالم باضافة الرب اليه كما
خصص بنو اسرائيل موسى وهارون بذلك فان منشاء التخصيص اعتقاد ان ما عدا
المضاف اليه ليس على صراط مستقيم والامر بخلاف ذلك كما علمت واما التسخير الذى

اختص به سليمان عليه السلام وفضل به على غيره وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي
لاحد من بعده فهو كونه عن امره اى وجود الشئ بمجرد امره وقوله فقال فسخرنا له الريح
تجري بامره فما هو من كونه تسخيرا فان الله تعالے يقول فى حقنا كلنا من غير تخصيص و
سخر لكم ما فى السموت وما فى الارض جميعا منه وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك
ولكن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص سليمان ان عقلت الا بالامر من غير جمعية ولا
همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف نعلم ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا
اقيمت فى مقام الجمعية وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ
بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية واعلم ايدنا الله واياك بروح منه ان
مثل هذا العطاء اذا حصل للعبد اى عبد كان فانه لا ينقصه ذلك من ملك اخرته
ولا يحسب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالے فيقتضى ذوق
الطريق ان يكون قد عجل له اى لسليمان فى الدنيا ما ادخر لغيره ويحاسب به اذا اراده
اى الحساب فى الاخرة فقال الله له اى لسليمان هذا عطاؤنا فنسب العطاء الى نفسه
ولم يقل لك ولا لغيرك مما يدل على نسبته الى العبد فامنن اى اعط او امسك بغير
حساب فما نسب الى العبد الا الاعطاء والامساك بما لا يحاسب عليه فعلمنا من ذوق
الطريق ان سواله ذلك كان عن امر ربه ولذلك لا يحاسب عليه والطلب اذا وقع عن
الامر الالهى كان الطالب له الاجر التام من غير تبعة حساب ولا عقاب على طلبه فان
طلبه ذلك امتثال امر وعبادة والبارى تعالے ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه و
ان شاء امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال امره فيما سال ربه
فيه حيث قال ادعونى استجب لكم فلو سال ذلك من نفسه من غير امر ربه له بذلك
لحاسبه به وهذا سار فى جميع ما يسال فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد عليه الصلوة
والسلام قل رب زدنى علما فامتثل امر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان

اذا سيق له لبن ولو فى اليقظة يتاوله علما كما تاول رؤياه لما راى فى النوم انه أتى بقدح
لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اولته قال العلم وكذلك لما اسرى به
اتاه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك اصبت الفطرة اى ما
كنت مفطورا عليه من قابلية العلم والمعرفة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر
فهو صورة العلم فهو العلم تمثل فى صورة اللبن كجبريل تمثل فى صورة بشر سوى
لمريم ولما قال عليه الصلوة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على ان كل ما يراه
الانسان فى حيوته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم فى انه صور يعبر بها عن الامور الواقعة
والذى سيقع فهو من هذه الحيثية خيال فلابد من تاويله شعر انما الكون اى عالم
الصور والاشكال او العالم كله لانه ظل للغيب المطلق الاعيان الثابتة خيال يتوهم
ان له وجودا فى نفسه وليس كذلك بل هو حق فى الحقيقة يعنى عين الوجود الحق الذى
تمثل بهذه الصور الخيالية وكل من يفهم هذا المعنى الذى ذكرناه حاز اى جمع اسرار
الطريقة التى هى نتيجة سلوك الطريقة المسلوكة لارباب السلوك وكان صلى الله تعالى
عليه وسلم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه صورة العلم
وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا
خيرا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسوال عن امر الٰهى فان الله لا يحاسبه به فى الدار
الاخرة ومن اعطاه الله ما اعطاه بسوال عن غير امر الٰهى فالامر فيه الى الله ان شاء
حاسبه وان شاء لم يحاسبه وارجوا من الله تعالى فى العلم خاصة انه لا يحاسبه اى
يطالبه به فان امره لنبيه عليه الصلوة والسلام بطلب الزيادة من العلم عين امره لامته
فان الله تعالى يقول لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة واى اسوة اعظم من هذا
التاسى لمن عقل عن الله ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه لرايت امرا يهولك
الاطلاع عليه وانما قلنا ذلك فان اكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان عليه السلام

ومكانته وزعموا انه احب مملكة الدنيا وطلب ان لا يكون ذلك لغيره وليس الامر
كما زعموا والله سبحانه اعلم بالحقايق +

فصّ حكمة وجودية فى كلمة داودية

انما وصفت الحكمة المودعة فى الكلمة الداوودية بالوجودية لان المراد بالوجودية اما معناه المشهور او هو بمعنى الوجدان وعلى كل من التقديرين فللحكم الداودية به نوع اختصاص اما على الاول فلان المراد بالوجود الوجود الانسانى الكمالى لا مطلقا اذ لا اختصاص له بشئ وكمال الوجود الانسانى انما هو بظهور حقايق الخلافه بتمامها وهى قد ظهرت فيما تقدم من الانبياء بالتدريج حتى ظهرت بتمامها فى داود عليه السلام وكملت فى ابنه الذى هو منه واما على الثانى فلان داود عليه السلام انما وجد هذه الحكمة بمجرد الوهب من غير تجشم كسب كما سياتى فتكون حكمة وجدانية محضة لا دخل فيها للتعمل و الكسب حتى لا يصح استنادها اليه الا بانه وجدها لا بانه اكتسبها الى غير ذلك من العبارات اعلم ايها الطالب المسترشد انه لما كانت النبوة والرسالة التى هى خصوص مرتبة فى النبوة اختصاصا الهيا ليس تجرى فيها شئ من الاكتساب اعنى بالنبوة المختصة ببعض الكمل اختصاصا الهيا نبوة التشريع كانت عطاياه تعالى لهم اى للانبياء عليهم السلام من هذا القبيل اى من قبيل الاختصاص والامتنان مواهب ليس جزاء لعمل من اعمالهم ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاوه اياهم على طريق الانعام و الافضال ولذلك عبر سبحانه وتعالى عن هذا الاعطاء بالهبة التى لا نطلب عليها عوض ولا عرض فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعنى لابراهيم الخليل وقال فى ايوب ووهبنا له اهله ومثلهم معهم وقال فى حق موسى عليه السلام ووهبنا له من رحمتنا اخاه هرون نبيا متضمنا ذلك الوهب الالهى المذكور فى هؤلاء الانبياء الى مثل ذلك الوهب بالنسبة الى من عداهم فالذى اى الاسم الذى تولاهم اولا حيث اختصهم بالنبوة

والرسالة هو بعينه الاسم الذى تولاهم ثانيا بعد اختصاصهم بها فى عموم احوالهم واكثرها
وليس ذلك الاسم المتولى الا اسمه الوهاب ثم لما بين ذلك المعنى فى بعض الانبياء اراد
ان ينتقل الى داود عليه السلام الذى هو المقصود بالذكر ههنا فقال وقال فى حق داود
ولقد اتينا داود منا فضلا فلم يقرن به اى بالفضل الذى اتاه داود جزاء يطلب منه
كالشكر مثلا ولا اخبر انه اعطاه هذا الذى ذكره من الفضل جزاء لعمل من اعماله و
لما طلب الشكر على ذلك الفضل بالعمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود عليه
السلام وانما طلب من آل داود ليشكروا الآل على ما انعم به على داود فهو فى حق
داود عطاء نعمه وافضال وفى حق آله على غير ذلك اى على غير كونه عطاء نعمه وافضالا
بل عطاء لطلب المعاوضة منهم فقال الله تعالى امرا لهم طالبا منهم الشكر بالعمل اعملوا
آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور فداود عليه السلام ليس يطلب منه الشكر
على ذلك الاعطاء وان كانت الانبياء عليهم السلام قد شكروا الله تعالى على ما نعم به
عليهم ووهبهم اياه فلم يكن ذلك الشكر الواقع منهم منبعثا عن طلب من الله سبحانه
بل تبرعوا بذلك من عند نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه تعالى عليه وسلم حتى
تورمت قدماه من غير ان يكون مامورا بالقيام على هذا الوجه شكرا لما غفر الله له ما
تقدم من ذنبه وما تاخر فلما قيل له فى ذلك قال افلا اكون عبدا شكورا وقال فى نوح انه
كان عبدا شكورا والشكور من عباد الله قليل فاول نعمة انعم الله تعالى بها على داود ان اعطاه
اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال وهى الحروف التى من شانها ان تتصل بما بعدها
فالاتصال والانفصال انما يعتبران بالنسبة الى ما بعد واما بالنسبة الى ما قبل فكل الحروف
تقبل الاتصال فقطعه اى نبه على قطعه عن العالم بذلك اى بان اعطاه اسما ليس فيه
حروف الاتصال اخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم من غير نظر الى شيء آخر وهى الالف والدال
والواو فان المناسبة بين الاسم والمسمى مما يفهمها اهل الحقيقة وسمى محمدا صلى الله

تعالی علیه وسلم بحروف الاتصال والانفصال فحرف الانفصال هو الدال وما عداها من
حروف الاتصال فوصله اے دل علی وصوله به ای بالحق سبحانه بحروف الاتصال و
فصله ای دل علے انفصاله عن العالم بحرف الانفصال فجمع له ای لمحمد علیه الصلوٰة
والسلام بین الحالین الاتصال بالحق والانفصال عن العالم فی اسمه کما جمع له ای لداؤد
بین الحالتین من طریق المعنے فانه لا بد لکل من الکمل من ذلك الاتصال والانفصال و لکن
لم یجعل ذلك فی اسمه کما جعل فی اسم محمد صلی الله تعالی علیه وسلم فکان ذلك اختصاصا
لمحمد وتفضیلاً له علے داود صلوات الله علیهما اعنی بالاسم الاشارة المذکورة فی قوله
فکان ذلك التنبیه علیه ای علے الجمع بین الحالتین باسمه فتم له الامر من جمیع جهاته
جهة الاسم وجهة المسمی وکذلك الامر فی اسمه احمد جمع فیه بین الحالتین بحروف
الاتصال وهی الحاء والمیم وحروف الانفصال وهی الالف والدال فهذا من حکمة الله
تعالے ثم قال الله تعالی فی حق داود علیه السلام یا جبال اوبی معه والطیر ترك المقول
لکونه معلوما فی کتاب الله تعالی ولدلالة ما بعده علیه فیما اعطاه اے فی جملة ما اعطے
داود علے طریق الانعام علیه ترجیع الجبال معه منصوب علے انه مفعول القول بتضمین
معنے الذکر ای قال ذاکرا ترجیع الجبال او منصوب علی انه المفعول الثانی لاعطاه وتکون
ما مصدریة او علے انه مفعول للانعام التسبیح بالنصب علے انه مفعول للترجیع
فتسبیح الجبال لتسبیحه لیکون له ای لداود عملها اے عمل الجبال لان تسبیحها لما کان
لتسبیحه منشأ منه لاجرم یکون ثوابه عائدا الیه لا الیها لعدم استحقاقها لذلك وکذلك
الطیر اے مثل الجبال الطیر فی الترجیع وانما کان تسبیح الجبال والطیر لتسبیحه لانه لما
قوی توجهه علیه السلام بروحه الی معنی التسبیح والتحمید سری ذلك الی اعضائه
وقواه فانها مظاهر روحه ومنها الی الجبال والطیر فانها صور اعضائه وقواه فی الخارج
فلاجرم یسبحن تسبیحه ویعود فایدة تسبیحها الیه واعطاه اے داود القوة ونعته

بها حیث قال واذکر عبدنا داود ذا الاید فان الاید هو القوة واعطاه الحکمة ای العلم
بالاشیاء علی ماهی علیه والعمل بمقتضاه ان کان متعلقا بکیفیة العمل وفصل الخطاب
لبیان تلک الحکمة علی الوجه المفهم ثم المنة الکبرے والمکانة ای المرتبة الزلفی التی
خصه الله تعالی بها ای میزه بها عمن سواه حیث اعطاه ایاه ولم یعطهم التنصیص علی
خلافته ولم یفعل ذلک مع احد من ابناء جنسه وهم الانبیاء علیهم السلام وان کان
فیهم خلفاء فقال یاداود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و
لا تتبع الهوی اے مایخطر لک فی حکمک من غیر وحی منی فیضلک عن سبیل الله ای
عن الطریق الذی اوحی به علی صیغة المتکلم الواحد الی رسلی وانما کان التنصیص علی
الخلافة المنة الکبری والمکانة الزلفی لانها صورة المرتبة الالهیة التی اعطیت للخلفاء
ثم تادب سبحانه معه اے مع داود علیه السلام فقال سبحانه ان الذین یضلون
عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا اے بسبب نسیانهم یوم الحساب حیث
لم یسند الضلال الیه ولم یقل له فان ضللت عن سبیلی فلک عذاب شدید کما
هو مقتضی الظاهر بل اسنده الی الجماعة الغائبین الذین داود علیه السلام واحد
منهم فان قلت وادم علیه السلام ایضا قد نص الله سبحانه علی خلافته فلیس داود
مخصوصا بالتنصیص علی خلافته قلنا مانص علی خلافة ادم مثل التنصیص علی
خلافة داود وانما قال سبحانه وتعالے للملائکة فی قصة ادم علیه السلام انی جاعل
فی الارض خلیفة ولم یقل سبحانه انی جاعل ادم فی الارض خلیفة فیحتمل ان یکون
الخلیفة الذی اراده الله سبحانه غیر ادم بان یکون بعض اولاده ولو قال ایضا انی جاعل
ادم خلیفة لم یکن مثل قوله انا جعلناک خلیفة فی الارض بضمیر الخطاب فی حق داود
علیه السلام فان هذا امر محقق ولیس فیه احتمال غیر المقصود وذلک اے قوله انی جاعل
ادم خلیفة لیس کذلک ای مثل قوله انا جعلناک خلیفة فان ضمیر الخطاب لا یحتمل الغیر

بخلاف اسم الغایب ثم لما کان ههنا مظنة ان یقال ان ذکر ادم فی القصة قرینه دالة
علی ان المراد بالخلیفة ادم علیه السلام فیکون التنصیص علیه مثل التنصیص علی
داود علیه السلام رفعه بقوله ومایدل ذکر ادم علیه السلام فی القصة بعد ذلک دلالة
لایحتمل الغیر علی انه ای ادم علیه السلام عین ذلک الخلیفة الذی نص الله علیه
لاحتمال ان یکون بعض اولاده کما قلنا مع ان التنصیص الحاصل بلا قرینة لیس مثل
التنصیص الواقع بها کما لایخفی فاجعل بالک لاخبارات الحق سبحانه وتعالی عن عباده
واجتهد فی ادراک خصوصیاتها اذا اخبر عنهم حتی تفهم ما فضل به بعضهم علی بعض
وکذلک الحال فی حق ابراهیم الخلیل علیه السلام ای لیس التنصیص علی خلافته
مثل التنصیص علی خلافة داود فانه تعالی قال فی حق الخلیل علیه السلام انی جاعلک
للناس اماما ولم یقل خلیفة وان کنا نعلم ان الامامة هنالک خلافة ولکن ما هی مثلها
لانه ما ذکرها ای الخلافة باخص اسمائها وهی الخلافة لانها خصوص مرتبة فی الامامة
ثم فی داود علیه السلام من الاختصاص بالخلافة ان جعله خلیفة حکم بان حکم
بین الناس بدلا من المستخلف ولیس ذلک المذکور من الخلافة فی الحکم الا عن الله
تعالی فقال الله تعالی له فاحکم بین الناس بالحق وخلافة ادم قد لاتکون من هذه
المرتبة بحسب الاحتمال العقلی واللفظی فتکون خلافته ان یخلف من کان فیها ای فی
الارض قبل ذلک من الملک والجن غیرهما الا انه نایب عن الله فی خلقه بالحکم الالهی
فیهم وان کان الامر کذلک وقع فان ادم علیه السلام خلیفة فی الحکم عن الله تعالی
بحسب الواقع ولکن لیس کلامنا الا فی التنصیص علیه والتصریح به ولله فی الارض
خلائف عن الله تعالی وهم الرسل صلوات الرحمن علیهم اجمعین واما الخلافة الیوم
فعن الرسول لا عن الله لانهم لا یحکمون الا بما شرع لهم الرسول ولا یخرجون عن ذلک
غیر ان ههنا دقیقة لایعلمها الا امثالنا وذلک المذکور من الدقیقة واقع فی اخذ ما یحکمون

به مما هو شرع على صيغة المصدر للرسول فالخليفة عن الرسول من ياخذ الحكم
بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم او بالاجتهاد الذى اصله ايضا منقول عنه صلى الله
تعالى عليه وسلم وفينا من ياخذه عن الله تعالى بلا واسطة وذلك لكمال متابعته
للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فانه وصل به الى مقام ياخذ الحكم بلا واسطة كما
اخذه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فيكون خليفة عن الله تعالى بعين ذلك الحكم
لا بغيره فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
اى ماخذ حكمه ماخذ حكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو فى الظاهر متبع
له صلى الله تعالى عليه وسلم لعدم مخالفته له فى الحكم وان كان فى الباطن مستقلاً
لاخذه عن الله تعالى بلا واسطة كعيسى عليه السلام اذا نزل فيحكم بما حكم به الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم اخذا من الله تعالى كما اخذه صلى الله تعالى عليه وسلم و
كالنبى محمد صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده حيث امر باتباع هداهم لا باتباعهم ليكون اخذا من الله كالاخذ وامنه والفرق
بين اخذ النبى وعيسى عليهما السلام وبين اخذ التابع بغير واسطة ان التابع
وصل الى هذا المقام بواسطة المتابعة وهما عليهما السلام لم يصلا اليه بواسطة
متابعة احد وهو اى الخليفة منا الاخذ الحكم عن الله تعالى فى حق ما يعرفه ويتحقق
به من صورة الاخذ من الله تعالى مختص بهذا الاخذ باطنا موافق للنبى صلى الله
تعالى عليه وسلم ظاهرا هو اى هذا الخليفة فيه اى فى الحكم الذى اختص باخذه
عن الله بمنزلة ما قرره النبى صلى الله عليه وسلم اى بمنزلة النبى صلى الله عليه وسلم
فى الحكم الذى قرره من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره اى من حيث
كونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه هو شرع لغيره قبله وكذلك
اخذ الخليفة اى ما اخذه الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فيتبعه الخليفة

من حيث انه اخذ عن الله تعالے لا من حيث انه اخذه الرسول عن الله تعالے
فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله بموافقته
له فى الظاهر ولهذا مات رسول الله صلے الله تعالے عليه وسلم وما نص بخلافة
عنه علے احد ولا عيّنه بوجه غير التنصيص لعلمه ان فى امته من ياخذ الخلافة
عن ربه فيكون خليفة عن الله تعالے مع الموافقة له صلے الله تعالے عليه وسلم فى
الحكم المشروع فلما علم ذلك رسول الله صلے الله عليه وسلم لم يحجر الا مر اے امر
الخلافة ولم يحصره فى الخلافة عنه فلله خلفاء فى خلقه غير الرسل ياخذون من
معدن الرسول اے رسولنا صلے الله تعالى عليه وسلم والرسل الذين تقدموا
عليه بالزمان ما اخذته الرسل اى رسولنا وسائر الرسل عليهم السلام ويعرفون
فضل الرسول المتقدم هنالك لان الرسول قابل للزيادة اى لان يزيد فى الاحكام و
هذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسول قبلها اى الرسول مرفوع وكان
تامة وقبلها جواب لو اى الزيادة التى لو وجد الرسول فى زمان ذلك الخليفة قابلاً
لتلك الزيادة او ناقصة والخبر محذوف اى لو كان الرسول كائنا فى زمان ذلك
الخليفة لقبل تلك الزيادة واقتصر علے الزيادة لان النقصان ايضا زيادة فلا يعطے
من الحكم والعلم فيما شرع الا ما شرع للرسول خاصة فهو فى الظاهر متبع غير مخالف
بخلاف الرسل فانه قد يقع بينهم المخالفة الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود
انه لا يزيد علے موسى مثل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول امنوا به واقروا به فلما
زاد حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لانه
خالف اعتقادهم فيه اے اعتقاد اليهود فى شان موسى عليه السلام ان شريعته لا تنسخ
او فى شان عيسى ان شريعته لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام وجهلت اليهود الامر
اے امر الرسالة علے ما هو عليه من اقتضاء الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد

كل قوم ارسل الرسول اليهم فطلبت اليهود قتله فكان من قصته ما اخبرنا الله فى كتابه
العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى عليه السلام رسولا قبل الزيادة على شريعة موسى
بشئ اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص اى نقص حكم زيادة
حكم بلا شك فان نقص حكم اباحة شئ مثلا عن الشريعة يستلزم زيادة الحكم بحرمته
عليها او بالعكس والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اى منصب الزيادة والنقصان
وانما تنقص اى الخلافة او تزيد على الشرع الذى قد تقرر بالاجتهاد اى المجتهدات
التى لا نص فيها حقيقة سواء نقل فيها نص اولم ينقل وانما حكم المجتهد فيها بالرأى
قياسا على الشرع الذى شوفه به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اى خوطب به
مشافهة من الله او ممن اوحى به اليه فقد يظهر من الخليفة الاخذ الحكم من الله
ما يخالف حديثا ما فى الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس الامر كذلك وانما هذا
الامام يعنى الخليفة الاخذ من الله تعالى لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر
عن النبى صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق اى طريق الاسناد فيه
العدل عن العدل فما هو اى العدل معصوم بالرفع على لغة بنى تميم من الوهم الذى
هو مبدء السهو والنسيان ولا من النقل على المعنى الذى هو مبدء التبديلات و
التحريفات فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع من عيسى فانه اذا نزل يرفع
كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر بتقرير الائمة المجتهدين فيبين برفعه صورة الحق المشروع
الذى كان النبى عليه الصلوة والسلام عليه ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة فى النازلة
الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحى لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه
وان قرره الحق فى صورة المجتهدين فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة و
اتساع الحكم فيها قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال صلى الله
تعالى عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وظاهر انه لولم يقع الاختلاف فى

الاحکام الاجتهادیة ما کان یظهر فیها الوجوه المتکثرة التی هی صورة سعة الرحمة المجبول
علیها نبینا صلی الله علیه وسلم ولما کان المتوهم ان یتوهم ان استصواب اختلاف
الخلفاء والمجتهدین لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحکم فیها ینافی ما ثبت عن
رسول الله صلی الله علیه وسلم انه اذا بویع للخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما دفعه واما
قوله صلی الله تعالی علیه وسلم اذا بویع للخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما هذا فی الخلافة
وفی بعض النسخ فهذا فی الخلافة وهو یصلح ان یکون جواب اما یعنی هذا الحکم انما
هو فی الخلافة الظاهرة التی لها السیف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما وهو اخرهما
بخلاف الخلافة المعنویة الغیر المقرونة بالخلافة الظاهرة فانه لا قتل فیها وانما جاء
ای قتل الخلیفة الاخر فی الخلافة الظاهرة وان لم یکن لذلک الخلیفة الظاهری الاخر
هذا المقام ای مقام الخلافة واخذ الاحکام عن الله کالخلیفة الظاهری الاول وهو ای
الخلیفة الاخر خلیفة رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم ان عدل وحتی یکون بین الخلیفتین
تخالف فی رتبة الخلافة فان الاول خلیفة الله والثانی خلیفة رسول الله فمن حکم الاصل
ای وجوب القتل فی الاخر مع هذا التفاوت القاضی بعدم تخالفهما فی الحقیقة من
حکم الاصل الذی به ای بهذا الحکم یتخیل وجود الهین فالاصل هو برهان التمانع
وحکمه ای نتیجته وجوب وحدة الواجب تعالی فبوجوب وحدة الواجب یحکم بوجوب
وحدة الخلیفة الذی هو ظله ونایبه وقتل الاخر من الخلیفتین فقوله فمن حکم الاصل
جزاء لقوله وان لم یکن لذلک الخلیفة هذا المقام ویجوز ان یکون جواب اما وتکون
ان فی قوله وان لم یکن وصلیة ولما اشار رضی الله تعالی عنه الی الاصل الذی هو
برهان التمانع اخذ فی تقریره فقال ولو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا وان اتفقا ای
الالهان فان اقل مرتبة التعدد الاثنان وذلک لانه علی تقدیر اتفاقهما اما ان ینفذ
حکم کل منهما فی الاخر فلا یکون واحد منهما الها لنفوذ حکم الاخر فیه وان لم ینفذ

فكذلك ايضا لعدم القدرة والعجز وان نفذ حكم احدهما دون الاخر فالنافذ الحكم هو
الاله فلا يكون فى الالهة تعدد اصلا واما ان اختلفا فنحن نعلم انهما لو اختلفا تقديرا
اى فرضا لنفذ حكم احدهما فقط فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذى لم
ينفذ حكمه ليس باله ومن ههنا اى من مقام كون نفاذ الحكم من خواص المرتبة
الالهية نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم فى العالم انه حكم الله وان خالف ذلك الحكم
النافذ الحكم المقرر فى الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا الله فى نفس الامر
هذا تعليل للحكم المتقدم باعادته واستدلال عليه ففى الحقيقة هو تعليل بما استدل
به عليه اعنى قوله لان الامر الواقع فى العالم انما هو على حكم المشية الالهية لا على
حكم الشرع المقرر بالمشية فما شاء الحق وقوعه يقع البتة وما لم يشا لم يقع سواء
كان الشرع قرره اولا وان كان تقريره اى تقرير الشرع المقرر ايضا من المشية
الالهية ولذلك نفذ تقريره خاصة للعمل به فان المشية المتعلقة بتقرير الشرع ليست
لها خاصة فيه اى فى الشرع الا التقرير لا العمل بما جاء به الا اذا تعلقت المشية به
ايضا فالمشية سلطانها اى تاثيرها فى الاشياء عظيم اى لا يتخلف منها ما يتعلق به
ولهذا اى لعظم سلطانها جعلها ابو طالب عرش الذات فانه اذا استقرت الذات
واستوت عليها بالتجلى بها نفذت حكمها فى اقطار الوجود لانها لذاتها لا لغيرها
يقتضى الحكم ونفوذها وما اقتضاه الذات لا يتخلف عنها فلا يقع فى الوجود شئ و
لا يرتفع خارجا عن المشية فان الامر الالهى اذا خولف ههنا بالمسمى اى بما يسمى
معصية فليس الا الامر بالواسطة المسمى بالامر التكليفى لا الامر التكوينى فما خالف الله
احد قط فى جميع ما يفعله من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة
فافهم وعلى الحقيقة فامر المشية اذا تعلقت بافعال العباد انما يتوجه على ايجاد عين
الفعل لا على من ظهر ذلك على يديه فيستحيل ان يكون اى فيستحيل كل من حال التى

الفعل وجوده وعدمه الا وجوده فانه غیر مستحیل بل واجب وفی بعض النسخ
یستحیل ان لا یکون ومعناه ظاهر ولکن فی هذا المحل الخاص فوقتا یسمی عین الفعل
به ای بامر المشیة مخالفة لامر الله تعالی اذا کان موافقا للامر التکلیفی ووقتا یسمی
موافقة وطاعة لامر الله اذا کان موافقا له ویتبعه ای الفعل الذی یتعلق به المشیة
لسان الحمد والذم علی حسب ما یکون موافقا ومخالفا للامر التکلیفی فانه ان کان
موافقا یحمد وان کان مخالفا یذم ولما کان الامر فی نفسه علی ما قررناه من انه لا یقع
شئ الا بالمشیة الالهیة ولا یرتفع الا بها لذلك کان مآل الخلق فی الآخرة الی السعادة علی
اختلاف انواعها واشتراکها فی رفع العذاب عنهم فعبر الحق سبحانه عن هذا المقام
ای عن مقام کون مآل الکل الی السعادة بان الرحمة وسعت کل شئ فکما ان الرحمة
الوجودیة وسعت کل الاشیاء حتی الغضب کذلك الرحمة المقابلة للغضب ایضا
وسعتها وانها ای وعبر من هذا المقام ایضا بانها ای الرحمة سبقت الغضب الالهی
سبقا یعم جمیع معانی السبق من التقدم فی الوجود ومن التعدی عن الشئ بعد
اللحوق به ومن الغلبة والاستیلاء والسابق بهذه المعانی متقدم فاذا لحقه بالاستحقاق
له هذا العبد الذی حکم علیه المتاخر یعنی الغضب حکم علیه المتقدم یعنی الرحمة
فنالته الرحمة واخذته من ید غضب المنتقم اذ لم یکن غیرها ای غیر الرحمة سبق
فهذا معنی سبقت رحمته غضبه لتحکم ای الرحمة علی من وصل الیها فانها فی الغایة
وقفت والکل سالك الی الغایة فلابد من الوصول الیها ای الی الغایة فلابد من
الوصول الی الرحمة التی هی الغایة ومفارقة الغضب الذی غلبته الرحمة فیکون
الحکم لها ای للرحمة فی کل واصل الیها ای الی الغایة بحسب ما یعطیه حال الواصل
الیها ای بحسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم فیکون للبعض نعیم فی عین الجحیم
ولبعض آخر جحیم فی عین الجنة وللآخر فی الاعراف الذی بینهما شعر لمن کان ذا فهم

عظیم یو دنه الذوق والکشف یشاهد ما قلنا شهودا عیانا وان لم یکن له فهم فیاخذه عنا اخذ تقلید یا ایمانیا فما ثمه ای فی نفس الامر الاما ذکرناه فاعتمد علیه وکن بالحال فیه ای فیما ذکرناه یعنی اجتهد حتی یصیر لک الحال ولا تکتف بمجرد التقلید کما کنا الفعل منسلخ عن الزمان ای کما نحن بالحال فیه فنه ای من الحق تعالی نزل الینا وفاض علینا ما تلونا علیکم ومنا نزل الیکم ما وهبناکم منا ثانیا تاکید للاول او متعلق بوهبناکم ای وهبنا ما وهبناکم منا من احواله التی نزلت الینا من الحق سبحانه واما تلیین الحدید فقلوب قاسیة یلینها الزجر والوعید ای تلیین قلوب قاسیة تلیین النار ای مثل تلیین النار الحدید وانما الصعب قلوب اشد قسوة من الحجارة فان الحجارة تکسرها وتکلسها النار ای تجعلها کلسا وهی النورة ولا تلینها وما الان ای الحق سبحانه له ای لداود علیه السلام الحدید الا لعمل الدروع الواقیة ای الحافظة من العدو تنبیها من الله ان لا یتقی الشیء الا بنفسه فان الدرع تتقی به السنان والسیف والسکین والنصل وکلها حدید کالدرع فاتقیت الحدید بالحدید فجاء الشرع المحمدی باعوذ بک منک فافهم فهذا روح تلیین الحدید فهو المنتقم الرحیم فینبغی ان یتقی من الاسم المنتقم بالرحیم والله الموفق والمعین الجواد المفضل الکریم ۔

فصّ حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة

لما نفس الله سبحانه وتعالی بنفسه الرحمانی عن کرب یونس علیه السلام بتخلیص نفسه القدسیة عن توهم خراب صورته الجسمانیة وهدم نشأته العنصریة المانعین لها عن الوصول بکمالها حین القاه من بطن الحوت الی ساحل الیم وصف حکمته بالنفسیة بسکون الفاء کما ذهب الیها اکثر الشارحین او النفسیة بفتحها کما یشهد بها النسخة المقروءة علی الشیخ رضی الله تعالی عنه وظهر من ذلک وجه تصدیر قصته علیه السلام

بما یدل علی وجوب المحافظة للنشأة الانسانیة عن هدمها وحل نظامها حیث قال اعلم ان هذه النشأة الانسانیة بکمالها ای بتمامها روحا وجسما ونفسا خلقها الله تعالی علی صورته الجامعة بین التنزیه الذی تدرکه الروح والتشبیه الذی تحکم به القوی الجسمانیة والجمع بینهما الذی ینکشف للطیفة القلبیة الجامعة بین احکام الروح والجسم المتوسطة بینهما وکان رضی الله تعالی عنه اراد بهذه اللطیفة بالنفس وان کانت مسماة بالقلب فی عرفهم وهی فی الحقیقة عین الروح لکن باعتبار تفاضل واقع بین صفاته التجریدیة الذاتیة وبین احوالها التعلقیة العرضیة و استقرارها علی حالة متوسطة اعتدالیة من غیر غالبیة فاحشة ولا مغلوبیة کذلک کما یقول الحکماء فی المزاج فلا یتولی حل نظامها الا من خلقها وهو الله سبحانه اما بیده ای بغیر واسطة الامر التشریعی التکلیفی ولیس فی الحقیقة الا ذلک لان الکل بمشیته او بامره التشریعی التکلیفی ومن تولاها بان حل نظامها بغیر امر الله التشریعی التکلیفی فقد ظلم نفسه وتعدی حد الله فیها ای تعدی ما عین الله واوجبه علیه فیها ای فی شانها من حفظها وسعی فی خراب ما امر الله تعالی بعمارته واعلم ان الشفقة علی عباد الله تعالی احق بالرعایة من الغیرة فی الله تعالی باجراء الحدود المفضیة الی هلاکهم اراد داود علیه السلام بنیان بیت المقدس فبناه مرارا فکلما فرغ منه تهدم فشکی ذلک الی الله تعالی فاوحی الله تعالی الیه ان بیتی هذا لا یقوم علی یدی من سفک الدماء فقال داود یا رب الم یک ذلک ای سفک الدماء فی سبیلک قال بلی ولکنهم الیسوا عبادی فقال یا رب فاجعل بنیانه علی یدی من هو منی فاوحی الله تعالی الیه ان ابنک سلیمان یبنیه فالغرض من هذه الحکایة مراعاة هذه النشأة الانسانیه وان اقامتها اولی من هدمها الا تری ان عدو الدین فرض الله تعالی فی حقهم الجزیة والصلح ابقاء علیهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله الجنوح

الميل وضميرها للسلم فانه مونث سماعى الاترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولى الدم اخذ الفدية او العفو فان ابى فحينئذ يقتل الاترى سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية او عفا وباقى الاولياء لايريدون الا القتل كيف يراعى من عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الاترى عليه السلام يقول فى صاحب النسعة ان قتله كان مثله النسعة بكسر النون حبل طويل عريض يشبه الحزام وقصتها انها كانت لرجل وجد مقتولا فرأى وليه نسعته فى يد رجل فاخذه بدم صاحبها فلما قصد قتله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قتله كان مثله اى فى الظلم اذ لايثبت القصاص شرعا بمجرد وجدان النسعة فى يد اخر وكلاهما هدم بنيان الرب الاترى تعالى يقول و جزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اى يسوء ذلك الفعل مع كونها مشروعا وما يقال انما يقع امثال ذلك على سبيل المشاكلة فلا ينافى القصد من البلغاء الى مثل تلك المعانى والخواص فمن عفا واصلح فاجره على الله لانه اى المعفو عنه على صورته اى على صورة الحق فمن عفا ولم يقتله فاجره على من هو اى المعفو عنه على صورته وهو الحق سبحانه لانه اى الحق احق به اى بالعبد المعفو عنه اذ انشاه له اى لنفسه حتى يظهر به اسماءه وصفاته وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن راعا بان عفا عنه ولم يقتله فانما يراعى الحق بابقاء مظهره حتى يتمكن من الظهور وما يذم الانسان لعينه وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا فى عينه ولا فعل الا لله تعالى ومع هذا ذم منها اى من الافعال ما ذم وحمد منها ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض بان ذم احد شيئا لا يوافق غرضه مذموم عند الله بخلاف ما يذمه الشرع فانه اخبار عما فى نفس الامر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه فلا مذموم الا ما ذمه الشرع وهذا صريح فى ان حسن الاشياء وقبحها شرعى لا عقلى فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله تعالى او من اعلمه الله تعالى كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النوع وارداعا

للتعدی حدود الله تعالی فیه اسے فی هذا النوع وقیل المعنی فیه اسے فی القصاص
ورد به قوله تعالے ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب وهم اهل لب الشیٔ الذین
عاشروا اسے اطلعوا علے اسرار النوامیس الالٰهیة التی یحکم بها الشرع والحکمیة التے
یقتضیها العقل و اذا علمت ان الله راعی هذه النشاة واقامتها فانت اولی بمراعاتها
اذ لك بذلك ای بان تراعیها السعادة من وجهین فانه مادام الانسان حیا یرجی له
تحصیل صفة الکمال الذی خلق له فاذا اعنته علے ذلك رجع اثر الاعانة الیك
فذلك سعادة وامنت من غایلة ترك الاعانة وذلك سعادة اخری ومن سعی فے
هدمه فقد سعی فی منع وصوله لما خلق له بل فی منع وصول نفسه ایضا الیه لانه
یجازی بمثل ما فعل اما بالقصاص او بغیره وما احسن ما قال رسول الله صلے الله
علیه وسلم ترغیبا للعبد فیما یوصله الی ما خلق له وتفضیلا لهذا الموصل علی هادم
النشاة الانسانیة وان کان بالامر وکان للهادم رتبة اعلاء کلمة الله وثواب الشهادة
الا انبئکم بما هو خیر لکم وافضل من ان تلقوا عدوکم فتضربوا رقابهم ویضربوا رقابکم قالوا
نعم قال هو ذکر الله تعالی اے ما هو خیر لکم هو ذکر ذکر الله تعالے سبحانه وذلك ای حسن ما
قال النبی صلے الله علیه وسلم بحیث یقضی منه العجب انه لا یعلم قدر هذه النشاة
الانسانیة الا من ذکر الله الذکر المطلوب منه فیحصل فیها ما لا سعادة فوقه وهو سعادة
شهود الحق سبحانه وتعالی فنبه صلے الله تعالے علیه وسلم علی ان ما یحصل للذاکر
فی هذه النشاة افضل مما یحصل فے هدمها وان کان واقعا بموجب الامر متمرا
لسعادة عظیمة هو الفوز بالجنة والتلذذ بملاذها من الحور والقصور وغیرهما فابقاء
هذه النشاة افضل من هدمها وان کان بالامر ثم شرع رضی الله تعالے عنه فی بیان
ما یحصل للذاکر فی هذه النشاة فقال فانه تعالی جلیس من ذکره والجلیس مشهود
للذاکر ومتی لم یشاهد الذاکر بجمیع اجزاء وجوده الحق الذی هو جلیسه فلیس بذاکر

فان ذكر الله سار فى جميع اجزاء العبد فالذاكر له من ذكره بجميع اجزائه لا من ذكره
بلسانه خاصة فان الحق لا يكون فى ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة فيراه
اللسان من حيث لا يراه الانسان بما هو اى اللسان راء به وهو البصر وفيه اشارة الى
ان لكل شئ نصيبا من الصفات السبعة الكمالية ولكن لا على الوجه المعهود ولذلك
قال بما هو راء فافهم هذا السر فى ذكر الغافلين فالذاكر الذى هو اللسان من الغافل
حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو اى الذاكر يشاهده اى المذكور والغافل من
حيث غفلته ليس بذاكر فما هو اى الحق جليس الغافل فان الانسان كثير ما هو احدى
العين والحق احدى العين كثير بالاسماء الالهية كما ان الانسان كثير بالاجزاء ولا يلزم
من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه والجزء الآخر متصف
بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون فى الانسان جزء يذكر الحق به فيكون الحق جليس
ذلك الجزء فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية الالهية كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذى
يذكر الله فى جميع احيانه كما جاء فى الحديث لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من
يقول الله الله ولما ذكر ان العبد محفوظ ما دام جزء منه ذاكرا كان محل ان يقال كيف
يكون محفوظا وقد يطرأ عليه الموت فدفعه بقوله وما يتولى الحق هدم هذه النشاة
بالمسمى موتا فليس باعدام له بالكلية وانما هو اى الموت تفريق بين الجسم والروح
فياخذه اى العبد من حيث روحه اليه وليس المراد اى مراد العبد الا ان ياخذه
الحق ويخلصه من عالم الكون والفساد واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه الحق اليه اى
الى نفسه سوى له مركبا اى بدنا يكون له بمنزلة المركب غير هذا المركب الذى هو
بدنه العنصرى من جنس الدار التى ينتقل اليها اما بدنا مثاليا كما فى البرزخ او بدنا
اخرويا بعد الحشر شبيها بالبدن العنصرى فى دار الجزاء الجنة او النار وهى دار
البقاء لوجود الاعتدال الحقيقى الذى يحفظ الاجزاء عن الانفكاك فلا يموت ابدا اى

لا تتفرق اجزاءه کما قال تعالی خالدین فیها ابدا واما اهل النار الخالدون فیها فما لهم
الی النعیم ولکن فی النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان یکون بردا
وسلاما علی من فیها وهذا نعیمهم وقد جاء فی الحدیث سیاتی علی جهنم زمان
تنبت من قعرها الجرجیر فنعیم اهل النار بعد استیفاء الحقوق ای بعد استیفاء
الاسم المنتقم حقوق الله وحقوق الخلق منه نعیم خلیل الله علیه السلام حین القی
فی النار فانه علیه السلام تعذب برویتها وبما تعود فی علمه وتقرر من انها صورة تولم
من جاورها من الحیوان وما علم مراد الله فیها ومنها فی حقه من راحته فی صورة
العذاب ونعیمه فی عین الجحیم فبعد وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود
الصورة الکونیة ای المرئیة علی کون النار دون اثرها فی حقه ای فی حق خلیل الله علیه
السلام وهی نار فی عیون الناس ونور وراحة له علیه السلام فالشئ الواحد یتنوع فی
عیون الناظرین هکذا هو التجلی الالهی فانه واحد فی ذاته مختلف بحسب القوابل فیری
متنوعا فکما ان التجلی الالهی واحد فی نفسه ویختلف بحسب الناظرین فیری متنوعا
کذلک العالم واحد فی نفسه مختلف بحسب الناظرین فیری متنوعا فان اذا تجلی
الحق فیه علی الناظر باسمائه الحجابیة یری اعیانه صورا حجابیة متباینة للحق سبحانه
ویبقی الناظر فیه محجوبا عن مشاهدة الحق سبحانه واذا تجلی فیه علی الناظر بکثرته
الاسمائیة یری اعیانها مجالی اسمائه ویصیر الناظر حینئذ مکاشفا باسمائه وصفاته و
اذا تجلی فیه علیه بوحدته الذاتیة یری اعیانه مع اعیانه مع کثرتها واحدة ویصیر
الناظر فیه مشاهد الحق سبحانه بوحدته الذاتیة الی غیر ذلک من صور التجلیات اذا
عرفت هذا ظهر علیک ان الامر الواحد الذی هو النار فی هذه الصورة یصلح ان
یجعل مثالا للتجلی الوحدانی الالهی المتنوع بحسب القوابل وان یجعل مثالا للعالم الواحد
فی نفسه المحتمل لان یظهر علی الناظر فیه بالصور المذکورة وغیرها واذا نظرت الی

هذين الاحتمالين فان شئت جعلته مثالا للتجلي الوحداني الالهي وقلت ان الله سبحانه
تجلى بصور متنوعة في مثل هذا الامر يعني النار التي هي في عين الخليل عليه السلام
نور وفي اعين الناظرين نار وان شئت جعلته مثالا العالم وقلت ان العالم في النظر
المنتهي اليه والنافذ فيه بملاحظة تفاصيل احواله المستورة فيه مثل الحق في
التجلي اي تجليه بحسب القوابل فيتنوع اي العالم في عين الناظر بحسب مزاج
الناظر واستعداده لظهوره عليه كما عرفت ولما كان مزاج الناظر بحسب استعداده
الكلي امرا واحدا يتنوع بحسب تنوع التجلي المتنوع بحسب استعداداته الجزئية
يصلح ان تجعل النار في الصورة المذكورة مثالا له والى هذه الصلاحية اشار
بقوله او مزاج الناظرين لتنوع التجلي فكل واحد من هذا المذكور من التمثيلات
الثلثة سايغ في معرفة الحقائق وبيانها فلو ان الميت والمقتول اي ميت كان او اي
مقتول كان سعيدا كان او شقيا اذا مات او قتل لا يرجع الى الله لم يقض الله بموت
احد ولا شرع قتله فالكل في قبضته وتحت حكم احاطته فلا فقدان في حقه فشرع
القتل على السنة الانبياء وحكم بالموت في سابق قضائه لعلمه بان عبده لا يفوته
فهو راجع اليه بزواله عن الظاهر وانتقاله الى الباطن وهذا رجوعه اليه هو الظاهر
ذوقا وكشفا على ان هذا الرجوع منطو في قوله تعالى واليه يرجع الامر اي امر الوجود
كله اي فيه يقع التصرف فهو المتصرف فيه يعني القابل وهو المتصرف يعني الفاعل
وامر الوجود منحصر في القابل والفاعل فما خرج عنه شئ لم يكن عينه بل هويته هو
عين ذلك الشئ وهو الذي يعطيه الكشف الصحيح في قوله تعالى واليه يرجع الامر
كله فالضمير في اليه اشارة الى هويته الغيبية والرجوع لغة هو العود الى ما كان منه
المبدا فدلت هذه الاية على ان هويته العينية مبداء الاشياء كلها ومرجعها و
مبدئية شئ لشئ على انواع احدها ان يتنزل المبدا عن صرافة اطلاقه بظهوره

شئونه المستجنة فی غیب ذاته وتقییده بها فیصیر امرا مقیدا مغایرة بالتقیید والاطلاق ورجوع هذا المقید الی المبداء بانسلاخه عن الصفات التقییدیة بعد عودها من الظاهر الی الباطن فحمل المبدئیة والمرجعیة علی هذا الاحتمال وجعل ضمیر الغایب اشارة الی الهویة الغیبیة مما یعطیه الکشف فان العقل لا یستقل به والله تعالی اعلم

فص حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة

لما کانت احواله علیه السلام غالبا فی زمان الابتلاء وقبله وبعده غیبیة وصفت حکمته بالغیبیة و اسندت الی کلمته والمراد بکون احواله غیبیة انها ظهرت من الغیب بلا سبب معهود وموجب مشهود فلا یرد ان احوال جمیع الانبیاء بل اهل العالم کلهم ظهرت من الغیب فلا اختصاص به لان اکثر احوالهم منوطة بشروط معهودة ومربوطة باسباب مشهودة وتفصیل احواله التی ظهرت من الغیب بلا سبب ظاهر مذکور فی شرح الشیخ مویدالدین الجندی رحمه الله فمن اراده فیطالعه ثمه اعلم ان سر الحیوة یعنی السر الذی هو الحیوة و انما جعلها سرا لانها امر مغیب مستور فی الحی لا یعلم الا باثارها کالحس والحرکة والعلم والارادة وغیرها سری فی الماء بسریان الهویة الغیبیة فیه متصفة بصفة الحیوة وکان المراد بهذا الماء النفس الرحمانی الذی هو هیولی العالم مطلقا لان الشئی المذکور فی نتیجة المقدمات الاتیة اعنی قوله فکل شئی الماء اصله یعم عالم الاجسام وغیره کالماء المتعارف ولهذا فرع علیه قوله فهو ای الماء اصل العناصر التی واحد منها الماء المتعارف فیلزم من ذلک ان یکون اصلا للمولدات ایضا لان اصل الاصل اصل ومنها السموات السبع لانها عنصریة علی مذهب الشیخ رضی الله عنه والارکان ای سایر ارکان العالم من العرش والکرسی ولذلک ای لسریان الحیوة فی الماء جعل الله من الماء کل شئی حی وما ثمه ای فی الوجود شئی الا وهو حی فانه ما من شئی الا وهو یسبح بحمد الله ولکن لا نفقه تسبیحه الا بکشف الهی ولا یسبح الا حی فکل شئی حی فکل شئی الماء اصله و

الماء الذى هو اصل كل شئ ليس الا النفس الرحمانى وانما اطلق اسم الماء عليه للطف
سريانه فى الاشياء اولا نه شبيه بالنفس الانسانى الذى هو اجزاء صغار مائية ممزوجة
باجزاء هوائية فيصح اطلاق الماء عليه فكذا على ما هو شبيه به ولكن على سبيل التجوز
الا ترى العرش وهو اول الاجسام كيف كان على الماء لانه اى العرش منه اى من الماء تكون
فطفا اى علا وارتفع العرش عليه اى على الماء وذلك لان العرش صورة والماء هيولاها
وظاهر ان الصورة تعلو على الهيولى وتخفيها فيما تحتها فهو اى الماء يحفظه اى العرش
من تحته اى من تحت العرش ضرورة حفظ الهيولى للصورة كما ان الانسان خلقه
الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته تحتية متوهمة
له سبحانه بالنظر الى علو هذا العبد الجاهل بنفسه عند نفسه لا فى نفس الامر و
للعبد بوجه اخر علو على الحق سبحانه وذلك ان العبد صورة تعين الوجود الحق
والتعين لا بد ان يعلو على المتعين به ويستره تحته فهو مستور بالتعين العبدانى
ولولا وجود الحق المتعين به لانعدم اذ لا تحقق للتعين بدون المتعين فالحق يحفظ
العبد من تحته وما يدل على كون الحق تحت العبد هو قوله عليه السلام لو دليتم بحبل
لهبط على الله فاشار الى ان نسبة التحت اليه كما ان نسبة الفوق اى كنسبة الفوقية
اليه فيما زايدة كما فى قوله فبما رحمة نسبت الفوقية اليه فى قوله تعالى يخافون ربهم من
فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده فله الفوق والتحت وساير الجهات ولهذا
اى لاحاطته بجميع الجهات ما ظهرت الجهات الست الا بالانسان لا به تعالى لانه اذا
احاط بجميع الجهات لم يكن له فوق لا يكون هو فيه والا لم يكن محيطا بها وكذا لم يكن
له تحت لا يكون هو فيه وكذا ساير الجهات فلم تظهر الجهات بالنسبة اليه بخلاف الانسان
فان له فوقا ليس هو فيه وكذلك له تحت ليس هو فيه وعلى هذا القياس ساير الجهات
فلعدم احاطته بالجهات ظهرت الجهات به بخلاف الحق سبحانه لاحاطته بها كما

عرفت وهو ای الانسان علی صورة الرحمن فلو کان الحق جهة یکون باعتبار صورته
لا باعتبار حقیقته ولو کان الانسان محیطا بالجهات یکون باعتبار من هو علی صورته
لا باعتبار حقیقته ولا مطعم بالغذاء الروحانی والجسمانی الا الله وقد قال فی حق طائفة و
هم قوم موسی وعیسی علیهما السلام ولو انهم اقاموا التوراة والانجیل بالانقیاد لاحکامهما
ثم نکر وعمم فقال وما انزل الیهم من ربهم فدخل فی قوله وما انزل الیهم من ربهم
کل حکم منزل منه علی لسان رسول او ملهم اسے معلم بالالهام الربانی لارباب
القلوب لاکلوا الارزاق الروحانیة من العلوم والمعارف الوهبیة من فوقهم وهو
المطعم من الجهة الفوقیة التی نسبت الیه من الاحوال والمواجید الکسبیة الحاصلة
لهم بسلوک الطریقة بالارجل ومن تحت ارجلهم وهو المطعم من الجهة التحتیة التی نسبها
الی نفسه علی لسان رسوله المترجم عنه صلی الله علیه وسلم وانما قال رضی الله عنه فی
الجهة الفوقیة نسبت علی صیغة المجهول وفی الجهة التحتیة نسبها باسناد نسبتها الیه
سبحانه نظرا الی حال المحجوبین فانهم لا یتوحشون من نسبة الفوقیة الیه تعالی کما
یتوحشون من نسبة التحتیة کیف وقد ذهب بعضهم الی اثبات الجهة الفوقیة له تعالی
واسند الیه سبحانه نسبة التحتیة مع انها وقعت علی لسان رسوله صلی الله علیه وسلم
دفعا لتوحشهم ولو لم یکن العرش علی الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحیوة ینحفظ وجود
الحی الا ترے الحی اذا مات بالموت العرفی تنحل اجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلک النظم
الخاص ولما ظهر من انه بالحیوة ینحفظ وجود الحی ولا مادة للحیوة الا الماء قال تعالی
لایوب حین اشرف علی زوال الحیوة لشدة الحرارة المفنیة برودة الماء ورطوبتها
ارکض برجلک هذا مغتسل بارد وشراب یعنی ماء باردا لما کان علیه من افراط
حرارة الالم فسکنه اسے ایوب او افراط الحرارة الله ببرد الماء فنقص عن حرارته
الزایدة علی ما ینبغی وزاد علی برودة الناقصة عما ینبغی ولهذا کان الطب النقص

من الزاید والزیادة فی الناقص والمقصود من ذلك النقص والزیادة طلب الاعتدال ای تساوی الزاید والناقص ولا سبیل الیه ای الی الاعتدال مطلقا سواء کان فی الکیفیات المتضادة کما فی المزاج او فی غیرها کما فی الصورة التی ذکرها الشیخ رضی الله عنه الا انه ای المقصود من النقص والزیادة ما یقاربه ای الاعتدال وانما قلنا ولا سبیل الیه اعنی الاعتدال من اجل ان الحقایق والشهود ای معرفة الحقایق وشهودها علی ماهی علیه یعطی التکوین مع الانفاس علی الدوام یعنی یعطی العلم بان الاشیاء یتکون فی کل ان علی الدوام ولا یکون التکوین مع الانفاس الا بعد انعدام المکون الا عن میل من المکون تارة الی العدم وتارة الی الوجود فلو اعتدل المیلان وتساویا یلزم اما خلوه من الوجود والعدم او اتصافه بهما معا وکلاهما محال فلا سبیل الی الاعتدال ویسمی هذا المیل فی الطبیعة ای فی علم الطبیعة او فی الطبایع المتضادة المستقرة علی حالة وحدانیة معتدلة انحرافا اذا کان میلا الی فساد مزاج او تعفینا اذا کان میلا الی سوء مزاج ویسمی هذا المیل فی حق الحق ارادة وهی ای الارادة میل مخصوص الی وجود المراد الخاص او عدمه دون غیره فان استوت نسبته تعالی الی وجوده وعدمه لخلوه عن ارادتهما او لاتصافه بارادتهما من غیر ترجیح لزم اما خلوها هذا المراد الخاص عن الوجود والعدم او اتصافه بهما و ذلك محال والاعتدال یوذن بالسواء بین الامور المتضادة فی الجمیع ای فی جمیع هذه الصور وهذا ای الاعتدال لیس بواقع فی صورة منها لامتناعه کما بین فلهذا منعنا من حکم الاعتدال وقد ورد فی العلم الالهی الفایض من الحضرة الالوهیة النبوی الجاری علی لسان النبی صلی الله علیه وسلم اتصاف الحق بالرضی والغضب وبالصفات المتقابلة والرضا مزیل للغضب عن المغضوب علیه والغضب مزیل للرضا عن المرضی عنه والاعتدال ان یتساوی الرضا والغضب ولا سبیل الیه فما غضب الغاضب علی من غضب علیه وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحکمین فی حقه یعنی الغضب

وهو میل وما رضی الحق عمن رضی الله عنه وهو غاضب علیه فقد اتصف باحد
الحکمین فی حقه یعنی الرضا وهو میل وانما قلنا هذا الکلام علی وجه لا یدل علی
زوال غضب الحق عن العبد مطلقا بل قیدناه بشرط الرضی ووجود الشرط مسکوت
عنه من اجل من یرے ان اهل النار لا یزال غضب الله علیهم دائما ابدا فی زعمه فما
لهم حکم الرضا من الله فان کان الامر کما زعمه فهو المقصود یعنی وجود المیل وعدم
الاعتدال فان کان کما قلنا مرارا وقررناه مآل اهل النار الی ازالة الآلام وان سکنوا
النار وبقیت علیهم الصورة الناریة فذلک رضی الله عنهم لانه زال آلامهم بما قام
الغضب لزوال الآلام اذ عین الالم عین الغضب ای عین الم العبد عین غضب
الحق اذ لیس عنده تعالی فی مرتبة الجمعیة شئ من الآلام حتی یکون زوال
الغضب بزواله کما یکون عند العبد من التاذی من المغضوب علیه فلا یحکم بزوال
غضب الرب الا بزوال الم العبد فعاین الالم عین الغضب ان فهمت المقصود من
هذه العینیة ثم شرع فی بیان ما یضاف الی الحق من الغضب باعتبار مقامی جمعه و
تفصیله فقال فمن غضب من الخلائق فقد تاذی من المغضوب علیه فلا یسعی فی
انتقام المغضوب علیه بایلامه الا لیجد الغاضب الراحة بذلک فینتقل الالم الذی
کان عنده الی المغضوب علیه والحق اذا افردته عن العالم باعتبار غناه الذاتی عن
العالمین تعالی علوا کبیرا عن هذه الصفة یعنی الغضب علی هذا الحد الذی یتعارفه
الخلق من انفسهم فقوله علی هذا الحد لابد منه وهو موجود فی متن النسخة التی
قوبلت بحضور الشیخ رضی الله عنه مع الاصل فیسقط ما قال بعض الشارحین
من ان الکلام بدونه تمام والظاهر انه کان من الحاشیة فوقع فی المتن واذا کان
الحق هویة العالم فما ظهرت الاحکام کلها الا فیه باعتبار انه محل لظهورها ومنه باعتبار
انه مبدأها فلا علیک ان اسندتها الیه تعالی وما یدل علی ما ذکرناه من عدم

ظہور الاحکام الا فیہ ومنہ ھو قولہ تعالے والیہ یرجع الامر ای امر الوجود ذاتا وصفۃ وفعلا کلہ حقیقۃ وکشفا ولا تمتنع من عبودیتہ بانکشاف ھذہ الحقیقۃ علیک فاعبدہ وتوکل علیہ حجابا وسترا ای من حیث ان حجاب العبودیۃ بینک وبینہ مسدول وھو بہ عنک مستور واذا کان ھویتہ تعالی ھویۃ العالم وترجع جمیع امور العالم الیہ فلیس فی الامکان ابدع من ھذا العالم لانہ تفصیل ما تجمعہ الحقیقۃ الانسانیۃ وھی مخلوقۃ علی صورۃ الرحمن اوجدہ اللہ تعالے ای ظہر وجودہ تعالی بظہور العالم کما ظہر الانسان بوجود الصورۃ الطبیعیۃ العنصریۃ فنحن یعنی اعیان العالم کلھا صورتہ الظاھرۃ وھویتہ تعالے روح ھذہ الصورۃ المدبرۃ لھا فما کان التدبیر الا فیہ ای فی الحق باعتبار ظہورہ بصورۃ العالم کما لم یکن ای التدبیر الا منہ باعتبار غیب ھویتہ فھو الاول بالمعنی المنطوی تحت الصورۃ یعنی غیب ھویتہ وھو الاخر بالصورۃ التی ھی تجلی صورۃ وھو الظاھر بتغییر الاحکام والاحوال ای بھذہ الصورۃ المتغیرۃ الاحکام والاحوال وھو الباطن بالتدبیر والتصرف فی ھذہ الصورۃ الظاھرۃ وھو بکل شئ علیم من حیث اولیتہ وبطونہ فھو علی کل شئ شھید من حیث اخریتہ وظہورہ فی الخلق شاھدا ومشہودا لیعلم علی البناء للفاعل ای لیعلم بک عن شہود لا عن فکر کما کنت قبل الشہود او علی البناء للمفعول ومعناہ ظاھر فکذلک علم الاذواق یکون عن ذوق وشہود لا عن فکر وھو العلم الصحیح وما عداہ فحدس وتخمین لیس بعلم اصلا لامکان تطرق الشبہ من قوی الوھم الخیالی الیہ ثم کان لایوب علیہ السلام ذلک الماء المدلول علیہ بقولہ ھذا مغتسل بارد شرابا لازالۃ الم العطش الذی ھو من النصب والعذاب الذی مسہ بہ الشیطان ای البعد عن الحقایق ان یدرکھا علی ما ھی علیہ وفسر الشیطان بالبعد علی لسان الاشارۃ لانہ من شطن اذا بعد علی رای فیکون عطف علی یدرکھا ای یدرکھا

فیکون بادراکها فی محل القرب منها لان کل مدرك قریب من المدرك فکل مشهود قریب من العین ولوکان بعیدا بالمسافة فان البصر ای نوره وشعاعه یتصل به من حیث شهوده علی رای الذاهبین الی خروج الشعاع ولولا ذلك الاتصال لم یشهده اویتصل المشهود بالبصر علی مذهب القائلین بالانطباع کیف کان الشهود بالشعاع اوبالانطباع فهوقرب بین البصر والمبصر فقد علم ان الشیطان هوالبعد عن هذا القرب ولا شك ان من ابتلی بهذا البعد فهوقریب منه ولهذا کنی ایوب ای اتی بالکنایة فی المس بان جعله کنایة عن القرب فانه لوازمه ضرورة انه اذا مس شئ شیئا فقد قرب منه وقیل معناه ولهذا کنی ایوب عن نفسه بضمیر المتکلم فی ایقاع المس علیه فقال مسنی فاضافه اضافة اسناد الی الشیطان الذی هوالبعد مع قرب المس ای مع ان المس هوالقرب فاسند القرب الی البعد فقال البعید منی قریب لحکمه فی بان جعلنی بعیدا فعلی هذا معنی قوله مسنی الشیطان قرب منی البعد عن ادراك الحقایق علی ما هے علیه وقرب هذا البعد منی بسبب ثبوت حکمه ای حکم البعد فی وهوکونی بعیدا عن ذلك الادراك وحاصله انه علیه السلام کان یشکومن بعده عن ادراك الحقایق عما هے علیه بواسطة حجابیة تعینه المانعة له عن ادراکها ولما ذکران للبعد وقربه من ایوب حکما واثرا فیه کان محل ان یقال البعد والقرب امران اعتباریان لاوجود لهما فی الخارج فکیف یکون لهما حکم واثر فی الحقیقة الخارجیة دفع ذلك بقوله وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافیان یحصلان من اضافة احد الشیئین الی الاخر فهما نسبتان بین طرفیهما لا وجود لهما فی العین مع ثبوت احکامهما فی البعید والقریب فان البعد وان کان نسبة بین طرفیه غیر موجودة فی العین فانه یثبت لکل واحد منهما البعد عن الاخر وکذلك القرب ولا شك ان ثبوت شئ لشئ فی الخارج لا یستلزم الاوجود المثبت له فیه لا وجود الثابت واعلم ان سرالله المودع فی

ايوب عليه السلام هو السر الذى جعله عبرة لنا وكتابا مستورا حاكيا عن احوال القرؤة
هذه الامة المحمدية التى لها قابلية تعلم جميع ما حكى عن الانبياء السالفة واممهم و
العمل بمقتضاه لتعلم اى لتعلم هذه الامة ما فيه اى فى هذا الكتاب المسطور فتلحق
بصاحبه يعنى صاحب الكتاب تشريفا لها اى لهذه الامة مفعول له لجعله فى جملة
ما جعل عبرة لنا ما صدر منه من الصبر على الضر فاثنى الله عليه اعنى على ايوب بالصبر
مع دعائه فى رفع الضر عنه فعلمنا ان العبد اذا دعى الله فى كشف الضر عنه لا يقدح هذا
الدعاء فى صبره اى فى تحققه بالصبر فى نفس الامر انه صابر اى و فى الحكم بانه صابر وانه نعم العبد
كما حكم بتحققه بكمال العبودية حيث قال انه اواب اى رجاع الى الله لا الى الاسباب والحق يفعل عند ذلك
بالسبب اى عند الفعل الظاهر من الاسباب بالاسباب فهى الالة والفاعل هو الحق تعالى لاقتضاء علمه بالاسباب
لان اى لا لان العبد يستند اليه اى الى هذا السبب الخاص ويصير به محجوبا عن
المسبب اذ الاسباب المزيلة لامر ما من الالام كثيرة والمسبب واحد العين فرجوع
العبد الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى من الرجوع الى سبب خاص
ربما لا يوافق ذلك السبب الخاص علم الله فيه اى فى شان العبد لامكان تعلق علمه
بسبب اخر لازالة المه فيقول ان الله لم يستجب لى وهو ما دعاه اى والحال ان العبد
لم يدع المسبب الواحد العين وانما جنح الى سبب خاص لم تقتضيه الزمان ولا
الوقت اى وقت الدعاء وحاله فعمل ايوب فى الدعاء لرفع الضر بحكمة الله اذ كان نبيا
عارفا بحكمه ومصالحه فى جميع الافعال والاحوال والمقامات ثم انه لما علم على صيغة
المبنى للمفعول ان الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة الظاهرية من
الصوفية وليس ذلك بحد للصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى
الله لا ينافى الشكوى الى الله فهذه الجملة مقدرة ههنا ليكون خبر ان واما جواب لما
فقوله فحجب اى فعلموا ان حجب الطائفة المشار اليها عن معرفتهم حقيقة الصبر وعدم

منافاة الشکایة الی الله نظرهم فی ان الشاکی یقدح بالشکوی فی الرضا بالقضاء ولیس
الامر کذلک فان الرضا بالقضاء لا یقدح فیه الشکوی الی الله ولا الی غیره وانما یقدح
فی الرضاء بالمقضی ونحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضی والضرهو المقضی ما هو عین القضا وعلم ایوب
ان فی حبس النفس عن الشکوی الی الله فی رفع الضر مقاومة القهر الالهی وهو لیس
من اداب العبودیة ومقتضیات المعرفة بالاوصاف الربوبیة بل جهل متلبس بالتخص
اذ ابتلاه الله بما تتالم منه نفسه فلا یدعوا الله فی ازالة ذلک الامر المولم فالمراد بالجهل
ههنا اما مقابل للعلم او فعل الشئ بخلاف ما ینبغی ان یفعل وعلی ذلک قوله تعالی
اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین فجعل فعل الهزو جهلا بل ینبغی
له عند المحقق ان یتضرع ویسال الله فی ازالة ذلک عنه فان ذلک ازالة عن جناب
الله عند العارف صاحب الکشف فان العبد مع العبودیة محو الاثر عنده فمرجع اللذة
والالم هو الوجود الحق وذلک غیر ممنوع فی الشرع فان الله قد وصف نفسه بانه یوذی
علی البناء للمفعول فقال ان الذین یوذون الله ورسوله وای اذی اعظم من ان یبتلیک
ببلاء عند غفلتک عنه او عن مقام الهی لا تعلمه لترجع الیه بالشکوی فیرفعه عنک
فیصح الافتقار الذی هو حقیقتک الممیزة نسبة العبودیة عن الربوبیة فیرتفع عن
الحق الاذی بسؤالک ایاه فی رفعه عنک اذ انت صورته الظاهرة والصورة عین ذی
الصورة من وجه فاذاها اذاه وزوال الاذی عنها زوال الاذی عنه کما جاء بعض العارفین
فبکی فقال له فی ذلک من لا ذوق له فی هذا الفن معاتباله فقال العارف انما جوعنی
لابکی یقول انما ابتلانی بالضر لاساله فی دفعه عنی وذلک لا یقدح فی کونی صابرا فعلمنا ان
الصبر انما هو حبس النفس عن الشکوی لغیر الله ولما کان الغیر معدوم العین عندهم
قال واعنی بالغیر وجها خاصا من وجوه الله عینه الشاکی لرفع الضر عنه توهما منه انه
السبب فی ذلک وقد عین الحق وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمی وجه الهویة

للدعاء وازالۃ الشکوی کما قال فادعوہ مخلصین لہ الدین فیدعوہ من ذلک الوجہ فی
رفع الضر لا من الوجوہ الاخر المسماۃ اسبابا وان کانت ہذہ الوجوہ لیست الا ہو ای الوجہ
الجامع لجمیع الوجوہ من حیث انہا تفصیل الامر الجامع للوجوہ فی نفسہ ای فی نفس
ذلک الامر الجامع لا فی الخارج عنہ ولا شک ان المفصل عین المجمل لا فرق بینہما الا بالتفصیل
والاجمال فالعارف لا یحجبہ سؤالہ ہویۃ الحق فی رفع الضر عنہ عن ان یکون جمیع الاسباب
ای کل واحد منہا عینہ من حیثیۃ خاصۃ ہی عینیۃ لاسم خاص ہو عین الہویۃ
المطلقۃ وہذا المعنی لا یعرف حقیقتہ ولا یلزم طریقتہ الا الادباء من عباد اللہ المتادبون
باداب العبودیۃ والامناء علی اسرار اللہ الذین لا یظہرونہا علی غیر اہلہ فان للہ امناء
لا یعرفہم الا اللہ وہم یعرف بعضہم من حیث فناءہ فی اللہ بعضا فتکون معرفتہ معرفۃ
اللہ فلا ینا فی حصر المعرفۃ فی اللہ اولا وقد نصحناک بلب الحقایق فاعمل بہ عمل اولی
الالباب وایاہ سبحانہ من حیث وجہ ہویتہ العینیۃ الاحدیۃ فاسأل لا وجوہہ المسماۃ
بالعلل والاسباب واللہ الموفق

فص حکمۃ جلالیۃ فی کلمۃ یحیویۃ

اعلم ان الصفات
تنقسم بنحو من القسمۃ الی قسمین صفات ذاتیۃ وصفات حالیۃ فالصفات
الذاتیۃ کالحیوۃ والعلم وغیرہما والصفات الحالیۃ فکالغضب والرضی والقبض و
البسط ونحو ذلک وہذہ الصفات الحالیۃ فی اصطلاح اہل طریق اللہ یرجع الی ثلثۃ
اصول احدہا مقام الجلال والاخر مقام الجمال والاخر مقام الکمال فلمقام الجلال الہیبۃ
والقبض والخشیۃ والورع والتقی ونحو ذلک ولمقام الجمال الرجاء والبسط واللطف و
الرحمۃ والنعیم والاحسان ونحو ذلک ولمقام الکمال المحیطۃ بالجلال والجمال وتوابعہما
من الاحوال والجمع بین ذلک وکان الغالب علی ظاہر یحیی علیہ السلام الاحوال
الجلالیۃ فلذلک وصف رضی اللہ عنہ حکمتہ بالجلالیۃ وورد فی الحدیث ما معناہ

ان یحییٰ وعیسی علیہما السلام تفاوضا فقال یحییٰ لعیسی کالمعاتب لہ لبسطہ کانک قد امنت مکر اللہ وعذابہ وقال لہ عیسی علیہ السلام کانک ایست من فضل اللہ ورحمتہ فاوحی اللہ الیہما ان احبکما الی احسنکما ظنا بی ولما کان من شان الجلال القہر لما یقال لہ الغیر والسوی ونفی ما یشعر بالثبوتیۃ وذلک یستلزم الاولیۃ وعدم المسبوقیۃ بالغیر وسوی ہذا المعنی فی یحیی الذی ہو مظہر صفۃ الجلال بعدم مسبوقیتہ بالغیر فی ہذا الاسم اشار رضی اللہ عنہ الی ذلک المعنی بقولہ ہذہ ای الحکمۃ الجلالیۃ حکمۃ الاولیۃ فی الاسماء یعنی ہذہ الحکمۃ الجلالیۃ التی تقتضی فی الجناب الالہی عدم المسبوقیۃ بالغیر فی الوجود ہے بعینہا الحکمۃ التی تقتضی فی یحیی الذی ہو مظہر صفات الجلال الاولیۃ فی اسمہ وعدم مسبوقیتہ بالغیر فیہ فان اللہ سماہ یحیی ای یحیی بہ ذکر زکریا ولم نجعل لہ من قبل سمیا فلم یکن فی ہذا الاسم مسبوقا بالغیر فجمع اللہ بین الدالۃ علی حصول الصفۃ التی ہے کائنۃ فیمن غبر اے مضی ممن ترک بیان لمن غبر اے فیمن مضی وترک ولدا یحیی بہ ذکرہ و بین اسمہ ای الولد والمراد بجمعہما ان فی انفہام حصول صفۃ حیوۃ الذکر فی زکریا لایحتاج الی غیر اسم یحیی فانہ باعتبار وضعہ للمعنی المنقول عنہ یدل علی حصول ہذہ الصفۃ لزکریا وباعتبار وضعہ للمعنی المنقول الیہ علی ولدہ وحصول ہذہ الصفۃ الجمعیۃ انما ہو بذلک المذکور من التسمیۃ فالباء فی بذلک متعلق بجمع وذلک اشارۃ الی التسمیۃ المفہومۃ من سماہ یحیی فسماہ بیحیی فکان اسمہ یحیی من حیث انفہام حصول صفہ حیوۃ الذکر فی زکریا منہ من غیر حاجۃ الی امر اخر کالعلم الذوقی فکما ان انفہام حصول ہذہ الصفۃ لا یحتاج الی امر غیر اسم یحیی کذلک العلم الذوقی لا یحتاج فی حصولہ الی امر سوی المعلوم المذوق بخلاف العلوم الاستدلالیۃ المحتاجۃ فی حصولہا الی الدلائل والبراہین وما فعل اللہ سبحانہ ذلک الا بزکریا علیہ السلام فان

آدم حتى ذكره بشيث عليهما السلام ونوحا عليه السلام يحيى ذكره باسمه وكذلك
الانبياء الباقون ولكن ما جمع الله لاحد من الانبياء فى ولده قبل ولادة يحيى بين الا سم
العلم الواقع منه تعالى وبين الصفة له الحاصلة فى ذلك النبى الا زكريا اى لكن جمع
لزكريا بينهما بعد ولادة يحيى فالمستثنى منقطع كما لا يخفى عناية منه اى من الله
اليه وهذه العناية انما تعلقت به اذ قال رب هب لى من لدنك وليا فقدم الحق تعالى
حيث كنى عنه بكاف الخطاب على ذكر ولده حين عبر منه بالولى كما قدمت اسية
ذكر الجار على الدار فى قولها عندك بيتا فى الجنة فاكرمه الله اى زكريا بان قضى
حاجته بان وهبه وليا طلبه وسماه اى ولده بصفته اى بصفة زكريا يعنى بما
يدل على صفته وهى حيوة ذكره حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا
لانه عليه السلام اثر اى اختار على جميع المطالب بقاء ذكر الله فى عقبه اى ولده
اذ الولد سر ابيه فكما يتحقق ابوه بذكر الله يتحقق هو ايضا به فقال يرثنى ويرث من
آل يعقوب وليس ثمه موروث فى حق هؤلاء يعنى زكريا وآل يعقوب الا مقام ذكر
الله وهو مقام الولاية والدعوة اليه وهو مقام النبوة ثم انه اى الحق سبحانه كما اكرم
زكريا بقضاء حاجته بتقديمه على ذكر ولده كذلك بشره بما قدمه اى بسبب تقدمه
الحق على ذكر ولده فما فى بما قدمه مصدرية ومن فى قوله من سلامه عليه للابتداء
فان التبشير هو الاخبار بما فيه مسرة فصيرورته تبشيرا انما نشاءت من المسرة
اللازمة للمخبر به والمخبر به ههنا سلام الله على يحيى فصيرورة الاخبار به تبشيرا
انما نشاءت مما فيه من المسرة او المعنى ثم انه اى الحق سبحانه بشر يحيى بما قدمه
اى بشئ قدمه ذلك الشئ وفضله على سائر الانبياء وذلك الشئ سلام الله عليه
فى المواطن الثلثة تفصيلا فان ذلك لم يقع بالنسبة الى نبى من الانبياء فمن فى من
سلامه عليه بيانية يوم ولد من رحم امها وام الطبيعة ويوم يموت بالموت الطبيعى

او بالفناء عن مقتضیات الطبیعة فی الله ویوم یبعث حیا یبعثه یوم القیمة او بالبقاء
بعد الفناء واذا کان فی هذه المرتبة یحیی به ذکر زکریا فجاء بصفة الحیوة فیها و
هی ای صفة الحیوة ما اخذ منها اسمه الدال علی حیوة ذکر زکریا به واعلم بسلام علیه
وکلامه صدق فهو مقطوع به وان کان قول الروح یعنی عیسی والسلام علی یوم
ولدت ویوم اموت ویوم ابعث حیا اکمل فی الدلالة علی الاتحاد فانه یدل علی الاتحا
بین المسلم والمسلم علیه فی نظر اهل الکشف واهل الحجاب جمیعا اما فی نظر اهل
الحجاب فلانهما عیسی السلام واما عند اهل الکشف فلانهما الحق ولکن فی حجابیته
عیسی وتعینه فهذا القول الذی وقع فی شان یحیی اکمل فی الاتحاد والاعتقاد ای فی
معنی الجمع بینهما اما الاتحاد فلان المسلم فیه هو الحق باعتبار هویته المطلقة والمسلم
علیه یحیی المکنی عنه بضمیر الغایب باعتبار هویته المتعینة ولا شك ان الهویة المطلقة
فی الظهور عین الهویة المتعینة واما الاعتقاد فلان اعتقاد الصدق فی کلام الله وخصوصا
من اهل الحجاب اقوی من اعتقاده فی کلام العبد وکما انه اکمل فیما ذکر فهو ارفع
للتاویلات التی تصرفه عن ظاهره فان الذی انخرقت فیه العادة فی حق عیسی
انما هو النطق فی الزمان الغیر المعتاد فیه النطق فقد تمکن عقله وتکمل فی ذلك الزمان
الذی انطقه الله علی سبیل خرق العادة فیه ولا یلزم للمتمکن من النطق علی ای
حالة کان ذلك المتمکن الصدق فیما به ینطق بخلاف المشهود له من الحق کیحیی
علیه السلام فسلام الحق علی یحیی من هذا الوجه ارفع للالتباس الواقع فی
العنایة الالهیة به من سلام عیسی علی نفسه وان کانت قراین الاحوال تدل علی قربه
من الله فی ذلك وصدقه اذ نطق اذ یحتمل التعلیل والظرفیة ای حین نطق فی
معرض الدلالة علی براءة امه فی المهد فهو احد الشاهدین علی براءة امه والشاهد
الاخر هو الجزع الیابس فسقط رطبا جنیا من غیر فحل ولا تذکیر کما ولدت مریم عیسی

من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ثم فرض رضي الله عنه صورة لبيان ان احتمال
الكذب فيما ينطق به عيسى لا ينافي ما هو المقصود من نطقه من براءة امه فقال لو قال
نبي ايتي ومعجزتي ان ينطق هذا الحايط فنطق الحايط وقال في نطقه تكذب ما انت
رسول الله لصحت الاية الدالة على نبوته وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما
نطق به الحايط فان الاية هي نفس التكلم لا الكلام بمراده وكذلك حال نطق عيسى
عليه السلام فلما دخل هذا الاحتمال اي احتمال المطابقة للواقع واحتمال عدمها
بمجرد النظر العقلي في كلام عيسى الصادر عنه باشارة امه اليه وهو في المهد كان
سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه فموضع الدلالة المعتبرة المقبولة في كلامه
انه عبد الله فان قوله اني عبد الله يدل عليه فهو موضع الدلالة ومحل وقوعها عليه
وهذه الدلالة معتبرة عقلا من اجل ان هذا الكلام انما وقع في مقابلة ما قيل
فيه انه ابن الله ولا شك ان مرتبة العبدية دون مرتبة البنوة بتقديم الباء على
النون فقوله اني عبد الله اقرار بما هو عليه والعقل يتبادر الى قبوله وفرغت اي تمت
الدلالة على براءة امه بمجرد النطق من غير ان يكون لمودى الكلام فيه دخل وعلى انه
عبد الله بقوله اني عبد الله ولكن هذه الدلالة الثانية انما اعتبرت عند الطائفة
الاخرى القائلة بالبنوة اي بنوة عيسى فان العبدية لا ينافي النبوة بتاخير الباء عن
النون بخلاف الطائفة الاولى فانها تنافي البنوة بتقديم الباء على النون وبقي ما
زاد على ما ذكرنا من قوله اتاني الكتاب والحكم والنبوة ومن قوله والسلام على يوم
ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا في حكم الاحتمال في النظر العقلي فانه اقرار في
حق نفسه بما له لا بما عليه ولا يتبادر العقل الى قبوله حتى يظهر في المستقبل صدقه
في جميع ما اخبر به في المهد بعد البعثة وظهور الايات والمعجزات وقد اتضح من
تقرير كلامه رضي الله عنه على هذا الوجه ان قوله فموضع الدلالة جواب لما في

قوله ولما دخل ولا حاجة الى زيادة وقعت فی بعض الشروح قيل قوله فوضع الدلالة ليكون جواب لما وهی قول فلان سلام الله علی يحيی ارفع من هذا الوجه وليست هذه الزيادة فی النسخة المقروءة علی الشيخ رضی الله عنه ولا فی النسخ الاخر التی رايناها ولا يخفی علی الفطن ان مقصود الشيخ من هذه الكلمات ليس تفضيل يحيی علی عيسی عليهما السلام كما توهمه بعض القاصرين بل ترجيح ما وقع فی شان يحيی علی ما وقع فی شان عيسی عليهما السلام من حيث التنصيص علی المقصود واين احدهما عن الآخر وكانه رضی الله عنه نظر الی امثال هذه التوهمات فقال فتحقق ما اشرنا اليه تهتد الی فهم المراد والله الموفق للسداد وللرشاد ✣

فص حكمة مالكية فی كلمة زكرياوية

انما وصف الشيخ رضی الله عنه حكمته عليه السلام بالمالكية لان الغالب علی احواله كان حكم الاسم المالك لان الملك الشدة والمليك الشديد وان الله ذو القوة المتين ايده بقوة سرت فی همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد ولولا امداد الحق زكريا وزوجته بقوة غيبية ربانية خارجة عن الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته ولا تيسر لها الحمل ثم انه كما سرت تلك القوة من الحق فی زكريا وزوجته تعدت منهما الی يحيی ولذلك قال له الحق يا يحيی خذ الكتاب بقوة ولما صدر الحق سبحانه قصته عليه السلام فی صورة مريم بذكر الرحمة حيث قال ذكر رحمة ربك عبده زكريا وافقه الشيخ رضی الله عنه وصدر حكمته ههنا بذكر الرحمة فقال اعلم ان رحمة الله وسعت كل شئ وجودا وحكما يعنی رحمة الله التی هی الوجود الشامل كل الاشياء وسعت كل شئ من حيث وجوده الخاص به ومن حيث الاحكام التابعة لوجوده كالعلم والقدرة مثلا والمتبوعة المتوقف وجوده عليها كالقابلية والاستعداد للوجود التابعين لثبوت الاعيان فی العلم السابقين علی وجودها فی العين وان وجود الغضب الذی هو من الاحكام التابعة لوجود الغاضب

من رحمه الله تعالى بالغضب فانه بحسب استعداده للوجود طلب الوجود من الله سبحانه
فرحمه واعطاه الوجود فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة على الغضب
باضافة الوجود عليه اليه تعالى نسبة الغضب على المغضوب عليه اليه تعالى فانه ما
لم يتصف غضبه بالوجود الذى هو رحمته لم يتعلق بالمغضوب عليه اعلم ان الغضب
فى الجناب الالهى ليس الا افاضة الوجود على حال غير ملائم للمغضوب عليه فى المغضوب
عليه بحيث يتضرر به ويتالم ولا شك ان تلك الافاضة امر وجودى يطلب الوجود الذى
هو الرحمة فالم يتعلق به الوجود الذى هو الرحمة لم يتحقق الغضب فهو مسبوق بالرحمة
وايضا افاضة الوجود مطلقا هى الرحمة لكنها قد تنصبغ باعتبار متعلقه بصبغ الغضب
ولا شك ان انصباغها بهذا الصبغ متاخر عنها فهذا معنى اخر لسبق الرحمة على الغضب
وقد يجعل السبق بمعنى الغلبة فسبق الرحمة على الغضب باعتبار غلبتها عليها اخرا
ولما كان لكل عين من الاعيان المتبوعة والتابعة وجود اى حصة وجودية يطلبها
يطلب ذلك العين الوجودى يعنى الحصة الوجودية من الله لذلك عمت رحمته كل عين
فانه اى الحق برحمته التى رحمه اى كل عين بها اى بتلك الرحمة فى الفيض الاقدس
باعطائه الثبوت فى العلم واستعداد الوجود فى العين قبل فعل ماض من القبول اى
بمقتضى تلك الرحمة الازلية قبل الحق سبحانه رغبته اى رغبة كل عين فى وجود
عينه فى الخارج فاوجدها فى الفيض المقدس فيه وقيل معناه فانه اى كل عين برحمته
اى برحمة الله التى رحمه اى كل عين بها فى الفيض الاقدس لحصول الاستعداد قبل كل
عين رغبته فى وجود عينه اى صار قابلا لان يرغب فى وجود عينه ويطلبه فاوجدها
بالفيض المقدس فالمراد بقبول الحق رغبة كل عين وجود عينه ان يعامل معه بمقتضى
رغبته وطلبه ويفيض على عينه الوجود وبقبول العين الراغبة ان تظهر فيه الرغبة
والطلب فلذلك اى لاجل ذلك الايجاد لقبول رغبته فى وجود عينه قلنا ان رحمة

الله وسعت کل شئ وجودا وحکما اما وجودا فظاهر واما حکما فلاعطائه استعداد
الوجود اولا وافاضة الوجود علی لوازم الوجود اخرا ولا سماء الالهیة من الاشیاء التی
عمتها الرحمة الوجودیة وهی من حیث انها متمایزة بخصوصیات هی نسب لا وجود
لها ترجع الی عین واحدة لها الوجود ووجودها باعتبار تلک العین الواحدة وهذه العین
الواحدة هی النفس الرحمانی الذی هو الوجود الحق لا مطلقا بل من حیث عمومه و
انبساطه فاول ما وسعت ای ما وسعته رحمة الله شیئیة تلک العین والرحمة التی
وسعت الرحمة الذاتیة الحاصلة من التجلی الذاتی بصورة تلک العین التی هی النفس
الرحمانی الموجدة للرحمة ای للوجودات الخاصة المتعینة بحسب کل حقیقة حقیقة
علما وعینا بالرحمة التی هی نفس تلک العین اعنی النفس الرحمانی فانها التی تقیدت
بکل حقیقة حقیقة فصارت وجوداتها الخاصة وهذا المعنی هو المعنی بکونها موجدة
لها فاول شئ وسعته الرحمة نفسها یعنی نفس الرحمة التی هی النفس الرحمانی
وقد عرفت الرحمة التی وسعتها ثم الشیئیة الاسمائیة المشار الیها بقوله والاسماء الالهیة
من الاشیاء فان اول ما یمر علیه هذا التجلی النفسی هو الاسماء الالهیة وبازائها الاعیان
الثابتة ولذلک اکتفی بها والاسماء اعم من الاسماء الفاعلة والقابلة ثم شیئیة کل موجود
یوجد بالوجود العینی فی العوالم والمراتب الامکانیة الی ما لا یتناهی دنیا واخرة عرضا
وجوهرا ومرکبا وبسیطا ولا یعتبر فیها ای فی سعة الرحمة شیئیة کل موجود حصول
غرض ولا ملایمة طبع هی بل الملائم وغیر الملائم کله وسعته الرحمة الالهیة وجودا و
انما اکتفی بذلک ولم یقل وحکما اعتمادا علی ما مر غیر مرة ولما کانت الرحمة الذاتیة
التی تعین بها النفس الرحمانی وکذا النفس الرحمانی الذی به تعین الاسماء الالهیة والاعیان
الثابتة ثم الاعیان الوجودیة من النسب الاعتباریة التی لیس لها عین موجودة فی
الخارج کان محل ان یشکل کیفیة تاثیرها دفع ذلک بقوله وقد ذکرنا فی الفتوحات

ان الاثر فى اسے مرتبة كان لا يكون الا للمعدوم فيها لا للموجود فيها وانما قيدنا بذلك
لانه لا اثر للمعدوم مطلقا وهذا يناسب ما يقوله ارباب النظر من ان الغاية علة علية
الفاعل وهى معدومة وان كان ذلك الاثر فى بادى النظر منه للموجود فبحكم المعدوم
اے فهو فى الحقيقة بانضمام امر معدوم الى ذلك الموجود والمركب من الموجود والمعدوم
معدوم وقد مثلوا ذلك بالسلطان وتنفيذ امره فى رعاياه فان ذاته ليس كافيا فى
ذلك بدون مرتبة السلطنة وهى نسبة عدمية وهو علم غريب ومسئلة نادرة
لانه خلاف ما يتبادر اليه العقل ولا يعرف تحقيقها معرفة ذوق وكشف الا اصحاب
الاوهام المؤثرة فى وجودات الاشياء فى بعض المراتب فذلك العلم بالذوق والكشف
حاصل عندهم فان ذلك التاثير منهم وان كان من القوى الوهمية التى هى من
الموجودات العينية لكن لا يخفى فى ذلك مجرد ذواتها ما لم ينضم اليها نسبة عدمية
كتوجهها نحو وجود الامر المطلوب وجوده وتسليطها عليه واما من لا يؤثر الوهم اے
القوة الوهمية الكائنة فيه فى وجودات الاشياء ولا يتحقق بشئ فى المراتب فهو بعيد
عن ادراك هذه المسئلة ذوقا وكشفا وحمل بعض الشارحين اصحاب الاوهام على الذين
يتصرفون فيهم الامور الموهومة المعدومة ويتاثرون منها ونفى توجيه الاول بناء على
ان الوهم قوة موجودة فى الخارج وقد عرفت وجهه **شعر** فرحمة الله الوجودية التى
هى نسبة عدمية فى الاكوان اى المكونات سارية سريان الارواح فى الاشباح و
فى الذوات الموجودة فى العين وفى الاعيان الثابتة فى العلم جارية جريان الماء فى
مجاريها من الاجسام النامية مكانة الرحمة اى مرتبتها المثلى صفة للمكانة اى الفضلى
اذا علمت علم ذوق من الشهود مقارنا مع الافكار يعنى كما انها علمت بالذوق والوجدان
انها عين الوجود الحق منضما اليه نسبة عدمية هى العموم والانبساط علمت كذلك
بالدليل والبرهان ايضا عالية بالنسبة الى مكانتها المعلومة باحد الوجهين فكل من

ذکرته الرحمة الوجودية فقد سعد فان الوجود منبع السعادات والخيرات وما ثم
الا من ذكرته الرحمة فلقبلا من سعد وذكر الرحمة الاشياء على ان يكون الذكر مصدرا
مضافا الى فاعله عين ايجادها اياها فكل موجود مرحوم ولا تحجب يا وليي عن ادراك
ما قلناه من عموم الرحمة والسعادة بما تراه من اصحاب البلايا وما تؤمن به من
الآلام الأخروية التي لا تفتر اي لا تسكن عمن قامت به فان المراد ما قلناه ان الوجود رحمة
عامة تثمر السعادة انه كذلك من حيث انه وجود وما ذكرتم من البلايا الدنيوية و
الآلام الأخروية انما هي ناشية من النسب العدمية التي تتبع الوجود بقدر قابليته
واستعداد من الماهية المعروضة للوجود لا من نفس حقيقة الوجود فاعلم اولا ان
الرحمة انما هي بالتحقيق في ضمن الايجاد عامة مستعدة للمرحوم كما عرفت فبالرحمة
بالآلام اوجد الآلام ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات اي بمقتضى ذاته من
غير نظر الى سوال المرحومين واثر لا بالذات بل بحسب المرحومين والحاصل ان للرحمة
اعتبارين احدهما اعتبارها من حيث النظر الى محتدها اعني الذات الالهية وهي
بهذا الاعتبار واحدة لا تميز فيها بين شئ وشئ ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحمانية
وثانيهما اعتبارها من حيث النظر الى متعلقها الذي هو المرحوم وهو مختلف متعدد
باختلاف استعداداته فهي ايضا مختلفة متعددة باختلاف استعدادات المرحوم
وسوالاته بلسان الحال والمقال ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحيمية ولكل واحد
من الاعتبارين اثر خاص وحكم متميز عن الاثر الآخر وهو حكمه وهو اي اثرها بالذات
اي بالنظر الى محتدها لا الى متعلقها ايجادها كل عين موجودة اي مراد وجودها
ولا تنظر اي الرحمة الى غرض ولا الى عدم غرض بالنسبة الى الراحم ولا الى غير ملائم
بالنسبة الى المرحوم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده في العين في اي مرتبة
كان بل نظره في عين ثبوته في العلم وهو اعلى مراتب وجوده ولهذا اي لنظرها كل عين في

ثبوته ذات الحق المخلوق ای الاله المجعول فی الاعتقادات یعنی الصور المجعولة لكل واحد فی خیاله علی انه الحق اما ماخوذة من الاستدلال او التقلید عینا ثابتة فی العیون الثابتة ای فیما بینهما قبل وجوده فی الاعتقادات فرحمته ای الرحمة بنفسها بالایجاد فی الاعتقادات ولذلك ای لكون الرحمة ذات الحق المخلوق فی الاعتقادات عینا ثابتة فرحمته بنفسها قلنا ان الحق المخلوق فی الاعتقادات اول شئ مرحوم ای مشمول للرحمة بعد رحمتها بنفسها اولیة كائنة فی تعلقها بایجاد المرحومین فی العلم والعین ولا یذهب علیك ان القول باولیته الحق المخلوق ما وقع بخصوصیته فی ضمن امر كلی هو بعض من افراده حیث قال ثم الشیئیة المشار الیها فانها كما عرفت شاملة لشیئیة الاسماء الالهیة والاعیان الثابتة التی هی عین الحق المخلوق والثابتة فی العلم واحدة منها فالرحمة شملتها فی المرتبة الثانیة بعد رحمتها بنفسها شمولا اولیا بالنسبة الی ما بعد المرتبة الثانیة ولما فرغ من بیان الاثر الاول للرحمة من حیث النظر الی محتدها شرع فی بیان الاثر الاخر من حیث النظر الی متعلقها فقال ولها اثر اخر لا بالذات و بالنظر الی المحتد بل بالسوال ای بل بالنظر الی سوال المرحومین والی اختلاف احوالهم فی هذا السوال حالا ومقالا فیسال المحجوبون عن انكشاف الحقایق علی ما هی علیه الحق ان یرحمهم حال كونه مخلوقا فی اعتقادهم فالمسئول عنه فی هذا السوال الحق المخلوق والمسئول الرحمة الواقعة منه علیهم بوصول اثرها الیهم واهل الكشف المكاشفون بالحقایق علی ما هی علیه یسالون رحمة الله ان تقوم بهم فالمسئول عنه فی سوالهم رحمة الله والمسئول قیامها بهم لیصیروا راحمین كما كانوا مرحومین فیسالونها ای الرحمة معبرین عنها باسم الله الوجود الحق الجامع لجمیع الاسماء وذلك لانه تعالی عین الرحمة كما ستقع الاشارة الی ذلك فیقولون یا الله ارحمنا ای تجل علینا باسمك الرحیم واجعلنا راحمین كما انك راحم فانظر الفرق بین السوالین فان المسئول عنه فی السوال الاول الحق

المخلوق الذی لا شعور له بنفسه ولا بغیره فکیف یتمکن عن ایصال الرحمة الیه والمسئول
اثر الرحمة والمسئول عنه فی السوال الثانی الله الرحمن الرحیم والمسئول تجلیته علیهم باسم
الرحیم قاصدین ایصال الرحمة الی من سواهم ان کانوا من المتوسطین او التمکن من
ذلک الایصال من غیر ظهور به ان کانوا من المنتهیین فانهم لا یطلبون الظهور بالصفات
الالهیة بل لا یتجاوزون مقام العبودیة ولا یرحمهم الا قیام الرحمة ای الرحمة القائمة بهم
فلها ای للرحمة الحکم علی المرحوم لان الحکم بغیر وسط انما هو فی الحقیقة للمعنی القائم
بالمحل علی المحل کما ان الحکم علی العالم من غیر وسط بالعالمیة انما هو للعلم القائم به فان
معنی العلم بجعل ذات العالم عالما بغیر وسط ومفیض العلم بجعله عالما بواسطة العلم
فهو ای المعنی القائم بمحل الرحمة اعنی الرحمة هو الراحم ای الحاکم علیه براحمیته علی الحقیقة
فلا یرحم الله عباده المعتنی بهم الا بالرحمة بل لا یرحمهم الا بالرحمة فاذا اقامت بهم الرحمة وجعلتهم
راحمین وجد واحکمها ای حکم الرحمة یعنی الراحمیة فی انفسهم ذوقا فمن ذکرته الرحمة
بایصال اثرها الیهم کالمحجوبین فقد رحم فالمذکور هو المرحوم اسم المفعول ومن ذکرته
الرحمة بقیامها به فقد رحم والمذکور اسم الفاعل واسم الفاعل هو الرحیم الراحم و
الحکم الذی ای یوجب الرحمة فی المرحوم والراحم اعنی المرحومیة والراحمیة لا یتصف
بالخلق لانه ای الحکم امر توجبه وتنسبه المعانی المعقولة الغیر الموجودة لذواتها التی
هی قائمة بها من غیر ان یتعلق به جعل وخلق او المعنی توجبه المعانی لذواتها من غیر
مدخلیة شیٔ اخر ویتعلق به جعل وخلق وبعض الملتبسین یسمی هذا الحکم وامثاله
احوالا فالاحوال لا موجودة ولا معدومة ای لا عین لها فی الوجود لانها نسب عدمیة
لا وجود لها فی الخارج ولا معدومة فی الحکم بها علی الشیٔ من معنی الثبوت له لان
الذی قام به العلم مثلا یسمی عالما ای یثبت له العالمیة وثبوت شیٔ لشیٔ وان لم یستلزم
وجود الثابت لکنه فیه شائبة وجود للفرق البین بین ما لا وجود له فی نفسه ویمکن یکون

موجودا ثابتا لغيره وبين ما لا يكون موجودا فى نفسه ولا موجودا لغيره وهو اى كون الذى
قام العلم به عالما هو الحال التى ليست لها عين موجودة ولكن فيها شائبة وجود فلنعا لم ذات
موصوفة بالعلم فما هو اى كونه عالما عين الذات لاشتماله على معنى زايد على الذات
ولا عين العلم لاعتبار الذات فيه وما ثمه الا علم وذات قام بها هذا العلم ويلزم منها
لقيام العلم بها العالمية وهى كونه اى كون العالم عالما حال لهذه الذات باتصافها اے
بسبب اتصاف الذات بهذا المعنى الذى هو العلم فحدثت نسبة العلم اى اضافته اليه
اى الى الذى قام به العلم فهو اى الذى قام به العلم هو المسمى عالما واتصف بالعالمية
التى هى الحال والرحمة على الحقيقة نسبة اى معنى نسبى من الراحم توجده الراحم
فى المرحوم ويحكم به عليه وفى الحقيقة تلك الرحمة هى النسبة الموجبة للحكم بالرحمة على
المرحوم فهى الراحمة اى الموجبة لقيام الرحمة بالمرحوم وجعله راحما والذى اوجدها اے
الرحمة فى المرحوم ما اوجدها فيه ليرحمه بها ويجعله مرحوما وانما هو اوجدها ليرحم بها
من قامت به اى تلك الرحمة ويصير بها راحما وجميع ما ذكرناه انما يصح بالنسبة الے
الخلق واما بالنسبة الى الحق سبحانه فهو ما اشار اليه بقوله وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث
فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به ووجودها
فيه او بكونه عين الرحمة والاول يستلزم كونه محلا للحوادث والاستكمال بالغير فثبت انه
عين الرحمة ومن لم يذق هذا الامر اے لم يعرفه معرفة ذوق ووجدان ولا كان له فيه
قدم يسلك بها مسالك النظر والبرهان ما اجترأ ان يقول انه عين الرحمة او عين الصفة
مطلقا كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فقال اے ومن لم يذق هذا الامر ولا كان له فيه
قدم يعنى الاشعرى ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هى هو ولا هى غيره
لانه لا يقدر على نفيها كما سيصرح به الشيخ رضى الله عنه عن كتب ولا يقدر ان يجعلها
عينه كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فعدل الى هذه العبارة وهى عبارة حسنة

لانه یدفع بها بحسب الظاهر ما یرد علی کل من تقدیری العینیة والغیریة وغیرها من
العبارات احق بالامر ای بامر الکشف عما هو المطابق للواقع منها ای من تلک العبارة و
ارفع للاشکال الواردة فی هذا المقام علی ما یفهم من تصفح کلامهم وهو ای ما یغایر
تلک العبارة واحق بالامر وارفع للاشکال القول بنفی اعیان الصفات وجودا قائما
بذات الموصوف وانما هی نسب واضافات بین الموصوف بها وبین اعیانها المعقولة
التی بها تمایز تلک الصفات التی هی نسب واضافات وظاهر ان القول بنفی الصفات
ینافی ما ذهب الیه رضی الله عنه انفا من دعوی العینیة واحالته الی الذوق والکشف
ولا یبعد ان یقال مرجع القولین الی معنی واحد فان المراد بالعینیة انه لیس هناک امر
زاید علی الذات وهذا بعینه القول بنفی الصفات ثم انه وان کانت الرحمة جامعة
لانواع الرحمة فانها بالنسبة الی کل اسم الهی بل بالنسبة الی جمیع الاسماء مختلفة
متنوعة بحسب اختلاف الاسماء وتنوعها فلهذا الاختلاف یسال سبحانه تعالی ان یرحم
بکل اسم الهی رحمة خاصة تناسبه فرحمة الله التی هی عین الذی کما صرح به اولا
ورحمة الکنایة ای المضافة الی ضمیر المتکلم الذی هو کنایة عن تلک الذات من غیر
خصوصیة اسم دون اسم فی قوله تعالی ورحمتی وسعت کل شیء هی التی وسعت
کل شیء ثم لها ای للرحمة شعب کثیرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهیة ولکل شعبة منها
اختصاص باسم خاص فاعم الرحمة جمیع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الی ذلک الاسم
الخاص الالهی قوله فرحمة الله مصدر مضاف الی فاعله وحمله علی صیغة الفعل تصحیف
الذی هو الرب مثلا فی قول السائل رب ارحم طالبا منه تربیته فی مراتب الکمال و
غیر ذلک من الاسماء حتی المنتقم مع ان الانتقام یضاد الرحمة فان له ای للسائل ان یقول
یا منتقم ارحمنی طالبا منه الرحمة التی تناسبه وهی تخفیف العذاب او تخلیصه منه او
الانتقام من الذی ظلمه فانه رحمة بالنسبة الی السائل المظلوم وذلک ای علم

عموم الرحمة جميع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الى اسم خاص لان هذه الاسماء تدل على
الذات الالهية المسماة بها بحسب تخصيص الشارع او ارادة الداعي فانها بحسب اللغة
موضوعة لذات مبهمة غاية الابهام يحتمل الذات الالهية وغيرها وتدل بحقايقها اى
بحسب مفهوماتها الكثيرة المتمايزة والدلالة عليها على معان مختلفة فيدعوا السائل
بها اى بكل اسم من تلك الاسماء فى طلب الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة
بذلك الاسم لا غير لان قبلة الحاجات ووجهة استجابة الدعوات انما هى تلك الذات
لا بما يعطيه اى لا بمجرد خصوصية يقتضيها مدلول ذلك الاسم ومفهومه الذى يتفصل
الاسم به من غيره من الاسماء ويتميز فانه اى ذلك الاسم لا يتميز بما تعطيه من الخصوصية
عن غيره وهو عنده اى عند الداعى دليل الذات الالهية اى لا يتميز عن غيره بخصوصية
مدلوله حين قصد دلالته على الذات الالهية وانما يتميز ذلك الاسم بنفسه اى بحسب
مفهومه الاصطلاحى عن غيره لذاته من غير اعتبار خصوصية خارجة عنه اذ المعنى المصطلح
عليه يعنى الموضوع له اصطلاحا باى لفظ كان عربى او عبرى اذ اليكن من الالفاظ المترادفة
حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها ثم انه وان كان الكل اى كل واحد من تلك الاسماء
قد سبق اى استعمل ليدل على عين واحدة مسماة وهى الذات الالهية فلا خلاف فى
انه لكل اسم حكم ليس للآخر فذلك الحكم ايضا ينبغى يعتبر بالرفع كذا صح فى النسخة
المقروءة على الشيخ رضى الله عنه وهو مبنى على حذف ان الناصبة ومحو اثرها اى
ينبغى ان يعتبر ذلك الحكم ايضا فيها اذا قصد بذلك الاسم كما تعتبر دلالتها على الذات
الالهية المسماة فعلى السائل انه اذا دعا بذلك الاسم ان يلحظ ذلك الحكم ويطلب مطلوبه
من الذات ولكن على يد ذلك الاسم من حيث خصوصيته فاذا قال المريض يا شافى
فانه يطلب مقصوده اعنى رحمة الشفاء من الذات الالهية من حيث اسمها الشافى
فالرحمة المرتبة على هذا الاسم من بين الاسماء لا تعم جميع شعب الرحمة المرتبة على

سائر الاسماء وهذا ای لعدم اختلاف الاسماء الالهية فی الدلالة علی الذات قال ابو القسم
بن قسی صاحب کتاب خلع النعلین ذکره فی الفتوحات وقال انه من اکابر اهل الطریق
فی بیان احکام الاسماء الالهیة ان کل اسم بانفراده یسمی بجمیع الاسماء الالهیة کلها اذا
قدمت فی الذکر نعته بجمیع الاسماء فتقول مثلا الحی هو العلیم المرید القدیر او العلیم هو
الحی المرید القدیر الی غیر ذلك وذلك لدلالتها علی عین واحدة هی الذات الالهیة و
ان تکثرت الاسماء علیها واختلفت حقائقها ای حقایق تلك الاسماء یعنی مفهوماتها
بخصوصیاتها الامتیازیة ثم ان الرحمة تنال علی طریقین طریق الوجوب بان اوجب
الحق علی نفسه ان یرحم عباده اذا اتوا بما قیدهم به وکلفهم من العلم والعمل وهذا
الایجاب علی سبیل الفضل والامتنان لان العبد اوجبه بعلمه او بعمله وما یدل علی
هذا الطریق وهو قوله تعالی فساکتبها للذین یتقون ویؤتون الزکوة وما قیدهم به
من الصفات العلمیة والعملیة ویفهم من ذلك ان الرحمة الواقعة بازاء العلم ایضا
وجودیة ولا یبعد ان یفرق بین العلم الکسبی والوهبی والطریق الاخر الذی تنال به
هذه الرحمة طریق الامتنان الالهی الذی لا یقترن به عمل والمراد بالعمل اما ما یعم
العلم ایضا او ترك العمل بقرینة السابق فمنه ما هو عام وهو الرحمة الذاتیة الشاملة
لجمیع الموجودات وما یدل علیه هو قوله تعالی ورحمتی وسعت کل شئ ومنه ما
هو خاص کما قیل لنبینا صلی الله علیه وسلم لیغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر
فان الفتح المبین الذی تفرد به صلی الله علیه وسلم یستتبع هذه الرحمة الامتنانیة
التی لا یوازیها عمل منه ومعنی الایة علی بعض وجوهها لیغفرلك الله ما تقدم علی هذه
النشاءة من احکام الامکان من ذنبك وهو ما یتاخر عن رتبة الاعتبار من هذه الاحکام
فان اذناب القوم اراذلهم وذنب الدابة ما یتاخر عن سائر اعضائه وما تاخر عن تلك
النشاءة من تلك الاحکام ومنها ای من الرحمة الامتنانیة الخاصة ما یدل علیه

قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك اورد الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات المكية
انه ثبت فى الاخبار الالهية وصح ان العبد يذنب الذنب ويعلم ان له ربا يغفر الذنب و
ياخذ بالذنب ثم يذنب الذنب فيعلم ان له ربا يغفر الذنب و ياخذ بالذنب فيقول
الله له فى ثالث مرة او رابع مرة اعمل ما شئت فقد غفرت لك انتهى كلامه فقد ظهر
من هذا الخبر ان سبب عدم مواخذة الحق هذا العبد بالذنب علمه بان له ربا
يغفر الذنب و ياخذ به وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية التى لا يوازيها عمل وكذلك
المغفرة المرتبة عليه ولكن يشترط ان يفرق بين العلم الكسبى والوهبى كما سبقت اليه
اشارة ويجعل العلم بان له ربا يغفر و ياخذ وهبيا فاعلم ذلك والله سبحانه هو الكريم
المنان والمفضل المحسنان +

فص حكمة ايناسية فى كلمة الياسية

انما سميت
حكمته عليه السلام ايناسية لما انس بالانس بنشاءته الجسمانية وبالملك بنشاءته
الروحانية فانه لما كانت الممازجة الحاصلة بين قواه الروحانية والجسمانية قبل
تروحيته واقعة على وجه قريب من التساوى ناسب الملاء الاعلى والملاء الاسفل
فتاتى له الانس بهما والجمع بين صفتيهما فهو كالبرزخ بين النشاء الملكية والانسانية
او لان الايناس هو ابصار الشئ على وجه الانس به قال الله تعالى فى حق موسى عليه
السلام فلما قضى موسى الاجل وسار باهله انس من جانب الطور نارا فايناس موسى
النار ابصارها على وجه الانس بها وكذا ابصر الياس عليه السلام فرسا من نار وجميع
الاته عليه من نار وانس به فركبه فابصاره الفرس فى صورة نارية مع الانس به
ايناس فلهذا سميت حكمته ايناسية الياس هو ادريس عليه السلام كان الحكم
بالاتحاد بينهما بناء على مشاهدته الانبياء عليهم السلام فى مشاهداته كما صرح
ببعضها فى فص هود عليه السلام ومستفاد من روحانيته صلى الله عليه وسلم فان

هذا الكتاب بلا زيادة ونقصان ماخوذ منه صلى الله عليه وسلم كما صرح به في
صدر الكتاب فما وقع في بعض كتبه رضي الله عنه ان الموجود من الانبياء بابدانهم
العنصرية اربعة اثنان في السماء ادريس وعيسى عليهما السلام واثنان في الارض
خضر والياس بناء على ما اشتهر من اثنينيتهما وما وقع في هذا الكتاب بناء على
ما استقر كشفه عليه اخرا فان هذا الكتاب خاتم مصنفاته او تقول الحكم بالاثنينية
باعتبار البدنين السماوي والارضي والحكم بالاتحاد باعتبار الروحانية فان قلت على
تقدير اتحادهما ينبغي ان يقتصر في بيان حكمته على فص واحد قلنا له حكم قدسية
متعلقة بتقديس الحق حين كان يسمى بادريس قبل عروجه الى السماء وحكم ايناسه
بعد نزوله منها فعقد له بكل اعتبار فص ونسب حكمته في كل فص باسم كان نبيا
قبل نوح عليه السلام لان نوحا كان ابن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ هو ادريس
عليه السلام وقيل هو الذي يسميه الحكماء هرمس الهرامسة ورفعه الله حين
غلبت نشاءته الروحانية على الجسمانية مكانا عليا فهو في فلك قلب الافلاك ساكن و
هو فلك الشمس ثم بعث بنزوله من السماء كنزول عيسى عليه السلام في اخر الزمان
كما اخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم الى قرية ببعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان
تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس
اى حين كان يدعى بادريس قد مثل له في عالم المثال المطلق او المقيد انفلاق الجبل
المسمى لبنان وهو من جبال الشام من اللبانة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع الاته
مما لا بد منه في الركوب من نار فلما راه معدا للركوب ركب عليه فسقطت عنه الشهوة
اى شهوة جذب المحبوب ودفع المكروه فيشتمل الغضب ايضا فكان اى صار عقلا بلا
شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية الطبيعية من جذب ما هو محبوب
للنفس ودفع ما هو مكروه له ولا شك ان كل ما يتمثل في العالم المثالي بصورة من الصور

لا بد له من تاويل وتعبير يعرب عما هو المراد به فالمراد بجبل لبنان والله تعالى اعلم جهة
جسمانية التى بها تبلغ الروح لبانته وحاجته من تكميل قواه بها وفيها وبالفرس النارى
جهة روحانية التى لها نورية التعرض بالمطالب العالية ونارية التشوق اليها ويكون
جميع الآته من نار تكامل قواه بسراية تلك النورية والنارية فيها للانسلاخ عن مقتضيات
جهة جسمانية والمراد بانفلاق الجبل عنه مغلوبية جهة جسمانية بجهة روحانية لانه عليه
السلام كان كثير الرياضة مغلبا لقواه الروحانية على القوى الجسمانية حتى نقل الينا انه
بقى ست عشر سنة او اكثر لم ينم ولم ياكل ولم يشرب الا ما شاء الله تعالى الى ان غلبت
جهة روحانيته على جهة جسمانيته والمراد بركوبه عليه استعلاءه واستقراره على جهة روحانيته
بحيث اوصلته الى مكانه العلى ومكانته العلية التى هى اللحوق بالملاء الاعلى فباستقراره
على جهة روحانية سقطت عنه الشهوة والغضب اللذان هما من مقتضيات جهة جسمانية
فبقى عقلا بلا شهوة فكان الحق المتجلى فيه من جهة روحانيته منزها عن احكام جهة جسمانية
فيما كان يعرفه من حيث تلبسه باحكام جهة جسمانية معرفة ذوق ووجدان فى نفسه
فكان على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من غير مداخلة الوهم
من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه فان
الدلائل العقلية والمقدمات اليقينية لا تنتج الا تنزيهه تعالى عما لا يليق بذاته فى صرافة
وحدته واذا اعطاه اى العقل الله المعرفة بالتجلى فى الصورة اسے صورة كانت كملت
معرفته بالله فنزه فى موضع يقتضى نظره الفكرى التنزيه وشبه فى موضع آخر يقتضى
التجلى التشبيه شهودا ورأى سريان الحق لوجوده فى الصور الطبيعية والعنصرية الشاملتين بجميع
انواعها وما بقيت صورة الا ويرى عين الحق عينها من حيث اتحاد الظاهر بالمظهر
وهذه المعرفة الجامعة التى بين التنزيه والتشبيه هے المعرفة التامة التى جاءت
بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت بهذه المعرفة اى بصحة هذه المعرفة من حيث

اشتمالها على تجويز التشبيه على ما نزهه العقل والناس ما ليس له صورة عند العقل
نوعا من الصور لا وهام كلها وان لم يكن في هذه المادة وانقاد اصحاب الاوهام لحكمها
لان الوهم يستشرف الى ما وراء موجبات الافكار ولا ينقاد للقوة الفكرية فيجوز الحكم
على المطلق بالتقييد وعلى المنزه من الصورة بالصورة وبالعكس وكذلك يحكم بالشاهد
على الغائب وبالعكس ولذلك اى لكون الوهم حاكما بالتشبيه خلاف ما يحكم به العقل
من التنزيه والباس الصور لما ليس له صورة عند العقل وانقياد صاحب الوهم لحكمه
كانت الاوهام اقوى سلطانا في هذه النشاءة من العقول لان العاقل ولو بلغ ما بلغ فما
هو منتهى مبلغ العقول ما في عقله لم يخل عن حكم الوهم عليه بخلاف ما حكم العقل
عليه والتصور اى ولم يخل عن الدخول في هذه الصور وقبولها فيما عقل اى في معقولاته
الصرفة الخالية عن الصور فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية
وبه اى بالوهم وما يحكم به جاءت الشرايع المنزلة من عند الله فشبهت الشرايع و
نزهت شبهت في مقام التنزيه بالوهم وحكم اذ الوهم تلبيس المعاني المنزهة عن
الصور نوعا من الصورة ونزهت في مقام التشبيه بالعقل وحكم اذ العقل تجرد المعاني
المنزهة في حد ذاتها عن الصور التي البسها الوهم لها فارتبط الكل اى كل من العقل
والوهم بالكل اى بكل واحد من التنزيه والتشبيه اما ارتباط العقل بالتنزيه فظاهر
واما ارتباطه بالتشبيه فبحكمه برفعه واما ارتباط الوهم بالتشبيه فظاهر واما ارتباطه
بالتنزيه فبحكمه برفعه هذا اذا كان الكل افراديا واما اذا كان مجموعيا فمجموع افراد
كل من التنزيه والتشبيه كل وكل من الكليتين مرتبط بالاخر بسبب ارتباط اجزاء
كل منهما باجزاء الاخر كل جزء بجزء فلم يمكن وفي النسخة المقابلة بالاصل فلم يتمكن
ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه اما الاول فكما قال تعالى ليس كمثله شئ
فنزه لان نفي المماثلة عن مثله يوجب نفي المماثلة عن نفسه بالطريق الاولى وبان

يقال نفى مثل المثل يستلزم نفى المثل لانه لو كان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه
ولو قيل بزيادة الكاف على خلاف الظاهر فالامر ظاهر و شبه لانه اثبت له مثلا او
نفى ان يكون لمثله مثل فاثبات المثل تشبيه واما الثانى فكما قال الله تعالى وهو السميع
البصير فشبه فانه اثبت له ما هو ثابت للخلق اعنى السمع والبصر ونزه ايضا بحصر
السمع البصر فيه فلا شركة او باثباتهما له فان ذلك تنزيه له عن الانحصار فى التنزيه
وهو كمال التنزيه ولم يقل نزه اكتفاء بما سبق من انه لا يخلو تشبيه عن تنزيه وهى
اى قوله ليس كمثله شئ اعظم اية نزلت فى التنزيه ومع ذلك لم تخل عن تشبيه
بالكاف اى بسبب ادخال الكاف على المثل فانه يدل بحسب الظاهر على اثبات المثل
فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة
عما يصفون ولا يصفونه الا بما تعطيه عقولهم من الصفات التنزيهية فنزه نفسه عن
تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وجعلوه متميزا عن الاشياء محدودا بما ينزه عنها
وذلك التحديد لقصور العقول من حيث انظارها الفكرية عن ادراك مثل هذا
الذى ذكرناه من اشتمال كل تنزيه على تشبيه وكل تشبيه على تنزيه فهو سبحانه
مشبه فى مجالى صفاته كما انه منزه فى حقيقة ذاته ثم جاءت الشرايع كلها بما تحكم
به الاوهام من التشبيه فلم تخل من الاخلاء اى لم تخل الشرايع الحق سبحانه عن
صفة يظهر فيها اى مثل من شانه الظهور فيها من الصفات التشبيهية التى تنفيها
العقول بنظرها الفكرى بل ذكر الكل بعضها بالصريح وبعضها بالمقايسة كالاستواء
على العرش والاختصاص بالفوقية واثبات بعض الجوارح كاليد وغيرها من القوى كذا
قالت الشرايع وبذا جاءت فعملت الامم اى جرت على ذلك فاعطاها الحق التجلى
فى الصور التشبيهية فلحقت اى الامم بالرسل وراثة لا اصالة فنطقت اى الامم
بما نطقت به رسل الله من صفتى التنزيه والتشبيه الله اعلم حيث يجعل رسالته

اصالة ووراثة ولما ذكر رضى الله عنه هذا الكلام على سبيل الاقتباس من قوله تعالى
واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نوتى مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل
رسالته اراد ان يبين فيه ما يحتمله من صورتى التنزيه والتشبيه تاكيد الما هو بصدد
بيانه فقال فالله فى الله اعلم من اية المذكورة موجهة له وجهان وجه بالخبرية الى رسل
الله بان يكون المسند اليه فى اوتى ضمير الرسول ورسل الله مبتدا والله خبره واعلم
حيث يجعل رسالاته خبر مبتدا محذوف اى هو اعلم ولا يخفى ما فى حمل الله على رسل
الله من التشبيه وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالته كما هو الظاهر من غير
تكلف ولا تشبيه فى هذا المعنى بل فيه تمييز بين الله ورسوله وهو عين التنزيه وكلا
الوجهين حقيقة ثابتة متحققة فيه اى فى هذا الكلام لا تفاوت بينهما فى اصل الانفهام
من اللفظ وان اختلفا بحسب الحذف والاضمار والوضوح والخفاء ولذلك اى لتحقق
هذين الوجهين فى هذا الكلام قلنا بالتشبيه فى التنزيه وبالتنزيه فى التشبيه لان احد الوجهين
ناظر الى التنزيه والاخر الى التشبيه فبالنظر الى مجموعهما تنزيه فى تشبيه وتشبيه فى تنزيه
واذا قد وصلت الى هذا المقام واطلعت على ما فى الوجه الاول من التكلف والتعسف
ودايته محل ان يطعن به الطاعنون المجتهدون على الظواهر على الشيخ رضى الله عنه بل
وجدت على حاشية بعض الشروح بخط بعض الاكابر ان حمل ابلغ الكلام وافصحه على
مثل هذا التوجيه الذى ينبوا عنه الطبع السليم والعقل المستقيم من غير ضرورة فى غاية
التعسف بل لا يكاد يصح بوجه اصلا اصابنى هم عظيم لمكان اعتقادى بعلو شان الشيخ
فبينا انا فى ذلك اذ القى فى قلبى بغتة على وجه الاجمال محملا لكلامه رضى الله عنه من
غير ارتكاب تكلف وتعسف وحين امعنت النظر فيه وفصلته انشرح له صدرى واطمأن
به قلبى وهو ان اهل الاشارة كثيرا ما يفهمون من الكلمات القرانية الذاتية وغيرها
معانى لا يساعدها عليها ما يسبقها من الكلمات الاخر وما يلحقها بل يفهمونها مع قطع

النظر عن السابق واللاحق فاذا كان القارى من اهل الاشارة وقرء هذه الآية الى ان وصل
الى قوله رسل الله الله ووجده على صورة المبتداء والخبر لم يبعد ان يفهم منه ان رسل
الله هم الله من غير حاجة فى فهم هذا المعنى الى حذف ولا اضمار ولا تقدير ويكون لاسم
الله فى الله اعلم وجهان وجه الى الخبرية نظرا الى المعنى المفهوم بلسان الاشارة ووجه الى الابتداء
نظرا الى المعنى المراد بلسان العبارة وما احسن حينئذ استرداف بيان الوجهين بقوله
وكلا الوجهين حقيقة فيه اى كلا الوجهين متحققة ثابتة فى اسم الله او فى هذا الكلام
من غير انفكاك احدهما عن الآخر ولذلك اى لتحققهما على هذا الوجه قلنا بالتشبيه
فى التنزيه وبالتنزيه فى التشبيه وبعد ان تقرر هذا القدر من صور التنزيه والتشبيه
فارخى الستور وانسدل الحجب على عين المنتقد وهو المتحكم بعقله على كلام اولياء
الله بالنقد والتزييف والمعتقد وهو المومن باحوالهم فاعله امن به وما اشكل عليه
فوض الى عالمه وقيل المنتقد هو الذى ينقد بنظره العقلى فوايد الحقايق المعارف ويذهب
اليها كما هو سبيل الحكماء والمتكلمين وهو صاحب التنزيه لا حظ له فى التشبيه اصلا و
المعتقد الذى يعتقد ظاهر ما انزل من الكتاب بلا تاويل فيه ولا تدبر ولا تفتيش
عنه كما قيل الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسوال عنه بدعة
وهو التشبيه الصرف الذى لا حظ له فى التنزيه اصلا فلا بد للمحقق من تمكنهما فيما هما
عليه بارخاء الستور واسدال الحجب وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق
بصفة العلم ولكن قد امرنا بالستر وان لا نظهر للناس الا ما هو على قدر عقولهم وانما
امرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور فى اظهار احكام المتجلى فيها واعطايها
لوازمها له من غير تصرف امر خارج فيها عنها وليظهر ان المتجلى فى صورة انما يكون
بحكم استعداد تلك الصورة فينسب على البناء للفاعل اى ينسب استعداد تلك
الصورة او على البناء للمفعول اى ينسب اليه اى الى المتجلى ما تعطيه الضمير المنصوب

اما عايد الى المتجلى او الى ما الموصولة حقيقتها اى حقيقة تلك الصورة ولوازمها
لا بد من ذلك مثل من يرى الحق فى النوم ولا ينكر هذا او انه بكسر الهمزة عطفا على
جملة لا ينكر او بفتحها عطفا على هذا اى وانه اى المرئى فى النوم لا شك الحق عينه فالحق
عينه خبر ان ولا شك معترضة بين اسمه وخبره فتتبعه لوازم تلك الصورة اى
اعراضها الخارجية عن ذاتها كالوضع والمقدار واللون وحقايقها اى ذاتياتها المقومة
لها التى تجلى الحق فيها فى النوم الموصول اما صفة للصورة او للوازمها وحقايقها ثم
بعد ذلك اى عند التيقظ والانتباه يعبر اى يجاوز عنها اعنى تلك الصورة الى امر
آخر يقتضى التنزيه عن الصورة واحكامها عقلا اى من حيث العقل فان العقل
من حيث هو لا يحكم الا بتنزيهه عن الصور واحكامها فان كان الذى يعبرها ذا كشف
وعيان ممن له قلب او ايمان وتقليد ممن القى السمع وهو شهيد فلا يجوز عنها الى
تنزيه فقط بل يعطيها حقها من التنزيه بان يقول هذه الصورة باعتبار ما هى صورة
له منزه عن الصور الحسية والمثالية والعقلية كلها ومما ظهرت فيه اى ويعطى حقها
من الصفات التشبيهية التى ظهرت فيه اى فى الحق سبحانه من جهة ظهوره فى هذه
الصورة بان يقول الحق سبحانه وان كان بحسب ذاته منزها عن هذه الصورة واحكامها
لكن بحسب ظهوره فى هذه الصورة عينها واحكامها احكامه فلا ينفيها عنه مطلقا واذ
قد عرفت ان الله فى الله اعلو ذو وجهين ناظرا احدهما الى التنزيه والآخر الى التشبيه
واتضح عندك سر التنزيه والتشبيه بمثاله اوردهناك فالله المشير احد وجهيه الى التنزيه
والآخر الى التشبيه واتضح معناهما غاية الاتضاح بواسطة المثال المذكور فهو فى وضوح
الدلالة عليهما على التحقيق عبارة اى كالعبارة لا اشارة لانه لا خفاء به لكن كونه فى
وضوح المعنى كالعبارة انما هو لمن فهم الاشارة لا للمجتهد على العبارة خصوصا على الوجه
الذى حملنا كلامه رضى الله عنه عليه فان فيه اشارة الى اشارة ولا يبعد ان يجعل ذلك

قرينة عليه ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى ان استعدادات الصور متفاضلة في
اظهار احكام الحق المتجلي فيها وانها تعطي الحق وتنسب اليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها
وهذا نوع تاثير عن الصورة في الحق المتجلي فيها اراد ان يبين ان المؤثر في الحقيقة ما هو
والمؤثر فيه ما هو وروح هذه المسئلة وفصها اسے مسئلة التاثير والتاثر وفي بعض
النسخ وروح هذه الحكمة ومعناه ان ما ذكر من روح هذه الحكمة لكن باعتبار هذه
المسئلة لكن المعول عليه المطابق للنسخة المقروءة عليه رضي الله عنه هو الاول ان الامر
اى امر الوجود ينقسم الى موثر يستند اليه ايجاد الاثر وموثر فيه يستند اليه قبول
الاثر وهما عبارتان يعبر عنهما بهما فالعبارة المعبر بها عن الموثر هو الاسم الله والعبارة
المعبر بها عن الموثر فيه هو العالم والى ذلك اشار بقوله فالموثر بكل وجه من الوجوه الاسمائية
وعلى كل حال من احوال الموثر فيه وفي كل حضرة من الحضرات الالهية والكونية هو
الله والموثر فيه بكل وجه له اى للحق سبحانه باعتبار حقيقته او باعتبار وجوده وعلى
كل حال من احواله المتغيرة المتبدلة بعد الوجود وفي كل حضرة هو العالم فاذا ورد
عليك شئ من الاثار فالحق كل شئ باصله الذي يناسبه اى بمناسب الاصل ذلك
الشئ او بالعكس فان المناسبة نسبة بين بين فان الوارد لا بد لا بد ان يكون فرعا عن
اصل كما كانت المحبة الالهية للعبد فرعا عن النوافل من العبد فهذا اثر بين مؤثر
النوافل وبين موثر فيه هو الحق سبحانه بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة
فالموثر هو الله فان تاثير النوافل انما هو باعتبار انها افعال وجودية ظاهرة من الحق
سبحانه ولكن في مظهر العبد فهي من حيث انها امور وجودية موثرة مستندة الى
الحق سبحانه ولو كان فيها نقص وقصور فهي مستند الى استعداد العبد والتاثير
لها انما هو من الحيثية الاولى لا غير والموثر فيه العبد فانه لا شك انه لا يحدث في الجناب
الالهي من حيث مرتبة الجمعية امر فالذي يترتب على النوافل هو ظهور اثار المحبة

الالٰهية فی العبد فالموثر العبد لا الحق وكذلك كان الحق سمع العبد وبصره وسائر قواه
فرعا عن هذه المحبة المتفرعة عن النوافل فهذا اى كون قوى العبد عين الحق اثر مقرر
بين المؤثر الذى هو المحبة الالٰهية وبين المؤثر فيه اى الذى هو العبد ولا تقدر على انكاره
اى انكار ذلك الاثر الذى هو كون قوى العبد عين الحق لثبوته شرعا للحديث الوارد
فى قرب النوافل ان كنت مؤمنا بما ثبت بالشرع ايمانا حقيقيا يدعوك اليه قوة اليقين
بالشارع من غير ان يبقى فيك دغدغة من جانب العقل او الوهم لا تقليديا يبعثك
عليه الاغراض العاجلة او حسن الظن بمن القاه اليك مع بقاء دغدغة من العقل
واما العقل السليم بل صاحبه وهو صاحب القلب السالم من العقائد الفاسدة
الباقى على الفطرة الاصلية فهو اما صاحب تجلى الٰهى فى مجلى طبيعى بان تجلى عليه الحق
فى مجلى من المجالى الطبيعية فيكشف عليه كيفية تجليه فيها وكونه عينها من وجه ومنزها
عنها من وجه فيعرف ما قلناه من كون قوى العبد عين الحق وتجلى عليه فى مجلاه الطبيعى
ونشاته العنصرية باسمه العليم فتايد عقله السليم بهذا التجلى فادرك العقائد على ما
هى عليه فيعرف ما قلناه من غير ان يبقى للوهم عليه حكم واما مؤمن مسلم يؤمن به
اى بما قلناه كما ورد فى الحديث الصحيح ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى احبه
الحديث ولكن لا يخلو عن وسوسة بحث وتفتيش عما امن به واسلم ولا بد من
سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث اى الذى هو فى صدد بحث وتفتيش
فيما جاء به الحق فى هذه الصورة التى تجلى فيها الحق نوما ويقظة من معنى التشبيه لانه
مؤمن بها بما فيه من معنى التشبيه والحكم بالتشبيه انما هو من الوهم فاذا حكم عليها الوهم
به وانقاد له اطمان فقوله فيما جاء به الحق يحتمل ان يكون متعلقا بيحكم او الباحث واما
غير المؤمن بما جاء به الحق من صور التشبيه فيحكم على الوهم بانه كاذب فى حكمه ولكن
حكمه هذا على الوهم انما هو بالوهم فيتخيل بنظره الفكرى كانه قد احال على الله ما اعطاه

ذلك التجلي في الرويا او غيرها من معنى التشبيه والوهم في ذلك الحكم لا يفارقه فان الحاكم
بهذا الحكم هو الوهم فهو يصدقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه وعن ان الحاكم
فيه وهمه ومن ذلك القبيل اى من قبيل حديث قرب النوافل من حيث الدلالة
على الموثر والموثر فيه قوله تعالى ادعوني استجب لكم وكذا قوله حيث قال تعالى واذا
سألك عبادى عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان اذ لا يكون مجيبا كما في
الاية الثانية الا اذا كان اى وجد من يدعوه بل دعوته ولا يكون مستجيبا كما في الاية
الاولى الا اذا وجد دعاء الداعين فالدعاء في الايتين هو الموثر والمجيب هو الموثر فيه
اذ لولا الدعاء لم تكن اجابة ولا استجابة فلا بد ههنا من داع موثر ومجيب موثر فيه مختلفين
بالصورة وان كان عين الداعي عين المجيب بحسب الحقيقة فلا خلاف في اختلاف
الصور فهما اى الداعي والمجيب صورتان بلا شك فالصورة التي هو الداعي صورة
كونية انسانية والصورة التي هو المجيب صورة الهية اسمائية وقد عرفت كيفية
الحاق الاثر الى الموثر الحقيقي الذى هو الله والحاق التاثير الى العبد فيما سبق فقس
الحال ههنا عليه ثم لما انجر كلامه الى وحدة عين الحق سبحانه وكثرة مظاهره اورد
له مثالين احدهما ان نسبة عينه الواحدة الى الصور المتكثرة المتغايرة كنسبة النفس
الواحدة المتشخصة الى بدنها المتكثر بصور اعضائه المتغايرة والثاني ان نسبتها الى
الصور المتكثرة كنسبة الكلي الى جزئياته فالاول اشار بقوله وتلك الصور المتكثرة المتغايرة
كلها كالاعضاء المتكثرة المتغايرة لزيد اى لبدنه فمعلوم ان زيدا باعتبار نفسه الناطقة
حقيقة مجردة واحدة شخصية وان يده التي هي واحدة من اعضاء بدنه ليست
صورة رجله ولا راسه ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور اى بصور
اعضاء بدنه الواحد بالعين اى بعين حقيقته المجردة الشخصية فكما ان كثرة صور
اعضاء البدن لا تقدح في وحدة تلك الحقيقة فكذلك كثرة الصور الكونية لا تقدح

فی وحدۃ العین الواحدۃ والی الثانی اشار بقولہ وکالانسان فانہ بالعین ای بعین حقیقتہ
النوعیۃ الانسانیۃ واحد بلاشک ولاشک ان عمروا ماھو زیدا ولاخالد ولاجعفر وان
اشخاص ھذہ العین الواحدۃ لاتتناھی وجودا فھو ای الانسان وان کان واحدا بالعین
فھو کثیر بالصور والاشخاص فکما ان کثرۃ الصور والاشخاص لاتقدح فی وحدۃ حقیقتہ
النوعیۃ کذلک کثرۃ الصور الکونیۃ المظھریۃ لاتقدح فی وحدۃ العین الظاھرۃ فیھا
ثم انہ اوضح ذلک زیادۃ ایضاح بقولہ وقد علمت قطعا ان کنت مومنا حقا بما تدل
علیہ صحاح الاحادیث النبویۃ صلی اللہ علیہ وسلم علی مصدرھا ان الحق عینہ یتجلی
فی القیامۃ فی صورۃ فیعرف ثم یتحول فی صورۃ فینکر ثم یتحول عنھا فی صورۃ فیعرف وھو
ھو المتجلی لیس غیرہ فی کل صورۃ ومعلوم ان ھذہ الصورۃ ما ھی تلک الصورۃ الاخری
فکان العین الواحدۃ قامت مقام المراۃ فی اراءۃ الصورۃ المتخالفۃ فاذا نظر الناظر فیھا الی
صورۃ معتقدہ فی اللہ عرفہ فاقربہ واذا اتفق ان یری فیھا معتقد غیرہ انکرہ کما یرے
فی المراۃ صورتہ وصورۃ غیرہ فالمراۃ عین واحدۃ والصور کثیرۃ فی عین الرائی ولیس
فی المراۃ صورۃ منھا جملۃ واحدۃ اما فی المثال فلما دل علی بطلان القول بانطباع الصور
فیھا واما فی الممثل لہ فلتنزیھھا عن صور التعینات کلھا مع کون المراۃ لھا اثر فی الصور
بوجہ ما ومالھا اثر فیھا بوجہ اخر فالاثر الذی لھا فی الصور کونھا ترد الصورۃ متغیرۃ
الشکل من الصغر والکبر والطول والعرض بحسب تغیرھا فی ھذہ الامور فاذا کانت المراۃ
صغیرۃ رؤیت الصور صغیرۃ وعلی ھذا القیاس الکبر والطول والعرض فلھا اے
للمراۃ اثر فی المقادیر ای مقادیر الصور وذلک الاثر راجع الیھا اے الی المراۃ وانما کانت
ھذہ التغیرات منھا ای من المراۃ لاختلاف مقادیر المرئی فی الصغر والکبر والطول و
العرض کما عرفت فعلی ھذا المراۃ مثال لاستعدادات المتجلی لھم اوللحضرات الاسمائیۃ
واذا اردت مثالا للتجلی الذاتی اوالاسمائی فانظر فی ھذا المثال الموردۃ للعین الواحدۃ

والصور المتكثرة مرآة واحدة من هذه المرايا لا تنظر بصيغة النهي هكذا في النسخة
المقروءة عليه رضي الله عنه اي انظر الى مرآة واحدة من المرايا ولا تنظر الجماعة اي
جماعة منها اكثر من الواحد اي وجه وجهك الى الوحدة الصرفة التي لم تكن فيه شائبة
كثرة وهو اي النظر الى مرآة واحدة نظرك الى الحق سبحانه من حيث كونه ذاتا واحدة
من غير نظر الى كثرة الاسماء فهو اي الحق من هذه الحيثية غني عن العالمين فلا يبقيك
في نظرك بل يغنيك عن نفسك فانك من العالم واما اذا نظرت اليه من حيث الاسماء
الالهية فذلك الوقت تكون الحق فيه من حيث كثرة تلك الاسماء كالمرايا المتكثرة للعين
الواحدة الظاهرة في الحضرات الاسمائية واي اسم الهي استعدت بالاشراف على
الفناء فيه لمظهريتها او استعد غيرك اذا نظرت فيه اي في شانه نفسك اي حالها و
نظر من نظر هل يظهر في الناظر ذلك الاسم فانما يظهر في الناظر كان من كان حقيقة ذلك
الاسم لا وجهه ورسمه كما اذا حصل العلم به بالفكر والنظر وظهور الاسماء الالهية و
تجليها على الناظر بحقائقها يوجب فناءه عن نفسه فانه حينئذ كالمرآة لها والمرآة من
حيث هي مرآة معدومة عن نظر الرائي واما التجلي الذاتي فهو اولى بذلك فهكذا هو
الامر اي امر الفناء في التجلي الذاتي والاسمائي ان فهمت فلا تجزع من هذا الفناء في التجلي
الذاتي او الاسمائي ولا تخف من ورود الهلاك على نفسك فان الله يحب الشجاعة ولو
على قتل حية اشارة الى قوله عليه السلام ان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية و
ليست الحية التي هي عدوك ويجب قتلها سوى نفسك والحية حية لنفسها
بالصورة والحقيقة اي الحية حية في حد ذاتها بامرين احدهما الصورة و الآخر
الحقيقة والشئ لا يقتل اي لا يزال عن نفسه بان ينعدم مطلقا وان افسدت الصورة
في الحس فان الحقيقة باقية في العالم العقلي والصورة غير منحصرة في الحسية فاذا
زالت الصورة الحسية جاز ان يحصل له صورة اخرى والى ذلك اشار بقوله فان

الحد یعنی الحقیقة المحدودة الموجودة فی العالم العقلی من حیث انها موجودة فی العلم
یضبطها ای یضبط نفسها عن التفرق والشتات والخیال المنفصل لا یزیلها عن الصورة
المثالیة وان زالت عنها الصورة الحسیة وانما لم یتعرض للوجود الروحانی لان وجود روح
مجرد لکل حیوان زال عن الحس غیر معلوم واذا کان الامر علی هذا ای علی ان الحد
یضبطها والخیال لا یزیلها فهذا هو الامان من الله علی الذوات والعزة حین لا یقهرها
بالاعدام مطلقا والمنعة ای المحرسة التی یحرسها ویحفظها من طریان الهلاک علیها
فانک لا تقدر علی افساد الحدود ای حقائقها ولا علی ازالة صورها المثالیة عن عالم المثال
ولا علی اعدامها عن عالم المثال ولا علی اعدامها عن عالم الارواح ان کانت ذات ارواح
مجردة وای عزة اعظم من هذه العزة بل تقدر علی افناء صورها الحسیة والحقیقة باقیة
مع صورها التی لها فی سائر العوالم فتتخیل بالوهم الکاذب انک قتلت وافنیت المقتول
بالکلیة وبالعقل والوهم الصادق ای بحکمهما لم تزل الصورة ای صورته العقلیة موجودة
فی الحد بل صورته المثالیة فی عالم المثال وصورته الروحیة فی عالم الارواح ان کان ذا روح
مجردة فما قتلته بالحقیقة من حیث قتله بالصورة والدلیل علی ذلک ای ما یدل علی
مثل ذلک من نفی الفعل بحسب الحقیقة واثباته بحسب الصورة قوله تعالی وما رمیت
اذ رمیت ای ما رمیت حقیقة اذ رمیت صورة ولکن الله رمی والعین ما ادرکت الا
الصورة المحمدیة التی ثبت لها الرمی فی الحس وهی ای الصورة المحمدیة هی التی نفی
الله الرمی عنها اولا ثم اثبته لها وسطا ثم عاد بالاستدراک ان الله هو الرامی فی صورة محمدیة
ولا بد من الایمان بهذا فانظر الی هذا المؤثر بفعل الرمی کیف نزل عن مرتبة الجمعیة
حتی انزل نفسه یعنی الحق فی صورة محمدیة واخبر الحق نفسه بالرفع تاکید للحق عبادة
بذلک فما قال احد منا عنه ذلک بل هو قال عن نفسه وخبره صدق والایمان به واجب
سواء ادرکت علم ما قالا ولم تدرکه فاما انت عالم من له قلب واما مسلم مؤمن ممن

القى السمع وهو شهيد ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره
كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هى علة له اى معلولة لمعلولها و
هذا حكم العقل لا خفاء به وما فى علم التجلى الا هذا الذى ذكره وهو ان العلة
تكون معلولة لمن هى علة له لان العين واحدة فعين ظهرت بصورة العلة و
المعلول يجوز ان يظهر بصورة معلول المعلول فكما انها علة لمعلولها تكون معلولة
لمعلولها فتكون العلة معلولة لمعلولها والذى حكم به العقل صحيح فى نظر المكاشف
ايضا مع التجريد فى النظر اى اذا جرد نظره فيما حكم به العقل وجد ذلك صحيحا لان
وجود ذات العلة سابق على وجود ذات المعلول فلو كان وجود ذات المعلول علة لوجود
ذات العلة لزم الدور وغايته اى غاية العقل فى ذلك اى فى ما حكم به الكشف
ان يقول اذا راى الامر اى امر امكان كون العلة معلولة لمعلولها على خلاف ما اعطاه
الدليل النظرى ان العين بعد ان ثبت انها واحدة فى هذا الكثير من صور العلة
والمعلول ومعلول المعلول فمن حيث هى اى هذه العين الواحدة علة فى صورة
من هذه الصور لمعلول ما فلا تكون معلولة لمعلولها فى حال كونها علة له بل
ينتقل الحكم بالعلية والمعلولية بانتقالها فى الصور فينتقل الى صورة معلول المعلول
فتكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها هذا غايته اذا كان قد راى الامر على
ما هو عليه من وحدة العين وكثرة الصور ولم يقف مع نظره الفكرى الغير الموصل
الى ذلك واذا كان الامر فى العلية بهذه المثابة من التعارض بين العقل والكشف
والاحتياج فى التفصى عن تناقضهما بامثال هذه الدقايق فما ظنك باتساع
النظر العقلى فى غير هذا المضيق وكثرة احكام العقل بالمناقضة لما يحكم به الكشف
فلا اعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاؤ بما جاؤ به فى الخبر عن الجناب
الالهى فاثبتوا ما اثبته العقل وزادوا على ما اثبته العقل فيما لا يستقل العقل بادراكه

سماه يحيله وما يحيله العقل رأساً ويقربه في التجلي الالهي فاذا خلا بعد التجلي
بنفسه حار فيما رآه لانه رجع الى حكم عقله بارتفاع حكم التجلي عنه فعقله يأبى من
قبول ما رآه وهو بلا شك فيه بحكم التجلي فان كان عبد رب رد العقل اليه اي الى ما
رآه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه اي حكم العقل وهذا الرد الى العقل لا (لعقل)
لا يكون الا ما دام في هذه النشأة الدنيوية الدنياوية محجوبا عن نشأة الاخروية
في الدنيا فان العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنيوية لما يجري عليهم
من احكامها اي احكام الدنيا والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الاخروية
لا بد من ذلك فهم بالصورة مجهولون لا يظهرون لاحد الا لمن كشف الله عن بصيرته
فادرك اشخاصهم واحوالهم فما من عارف بالله من حيث التجلي الالهي لا من
حيث نظره العقلي الا وهو على النشأة الاخروية قد حشر في دنياه ونشر من قبره
اي بدنه فهو يرى ما لا يرون ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده
في ذلك فمن اراد العثور على هذه الحكمة الالياسية الادريسية المنسوبة الى
الذي انشأه الله نشأتين نشأة النبوة والرسالة فكان نبيا قبل نوح عليه السلام
ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل اي من اراد
العثور على هذه الحكمة عن حكم عقله الذي له حكم السماء الى شهوته التي لها
حكم الارض وليكن حيوانا مطلقا لا يزاحمه العقل بالتصرف في الانشاء منقادا للواردات
الرحمانية من مقام الحيوانية حتى يكشف ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين
فحينئذ يعلم انه قد تحقق بحيوانيته وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف
فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ويرى الميت حيا بالحيوة البرزخية والصامت
متكلما بالكلمات الروحانية الملكوتية والقاعد ماشيا بالحركات المعنوية والمثالية
والعلامة الثانية الخرس اي البكم بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ

یحقق بحیوانیتہ وکان لنا تلمیذ قد حصل لہ ھذا الکشف غیر انہ لم یحفظ علیہ الخرس
فلم یتحقق بحیوانیتہ ولما اقامنی اللہ فی ھذا المقام تحققت بحیوانیتی تحققا کلیا
فکنت اری وارید النطق بما اشاھدہ فلا استطیع فکنت لا افرق بینی وبین الخرس
الذین لا یتکلمون فاذا تحقق بما ذکرناہ انتقل من مقام الحیوانیۃ الی ان یکون عقلا
مجردا فی غیر مادۃ طبیعیۃ فیشھد امورا ھی اصول لما یظھر فی الصورۃ الطبیعیۃ و
العنصریۃ فیعلم من این یظھر ھذا الحکم فی الصورۃ الطبیعیۃ علما ذوقیا فان کوشف
علی ان الطبیعۃ التی ھی مبداء الکثرۃ عین نفس الرحمن الذی ھو العین الواحدۃ
فی الصور الکثیرۃ فقد اوتی خیرا کثیرا ضرورۃ ان نفس الرحمان ھو الوجود الذی ھو
الخیر فاذا شوھد ذلک فی الکثیر فقد اوتی خیرا کثیرا وان اقتصر معہ ای مع الخرس
علی ما ذکرناہ من مشاھدۃ امور ھی اصول لما یظھر فی الطبیعۃ فھذا القدر یکفیہ
من المعرفۃ الحاکمۃ علی عقلہ فیلحق بالعارفین ویعرف عند ذلک ذوقا حقیقۃ
قولہ تعالے فلم تقتلوھم ولکن اللہ قتلھم وما قتلھم الا الحدید والضارب والذی
خلق ھذہ الصور فبالمجموع وقع القتل والرمی فیشاھد الامور باصولھا وصورھا
فیکون تاما فان شھد النفس الرحمانی الذی ھو اصل الاصول کان مع التمام کاملا
فان الکمال ھو الوصول الی غایات الامور وھو الحق فی صورۃ النفس الرحمانی الذی
یتحد بہ الکلمات الوجودیۃ کلھا اتحاد الکلمات اللفظیۃ بالنفس الانسانی ذلک
الا انہ عین ما یرے فیری الرائی عین المرئی فھذا القدر کاف فی التحقق بمقام الکمال
وان کانت مرتبۃ التکمیل فوقہ واللہ الموفق لسلوک سبیل مرتبۃ الکمال والتکمیل
والھادی الی سواء السبیل +

فص حکمۃ احسانیۃ فی کلمۃ لقمانیۃ لما کان لقمان

علیہ السلام اتاہ اللہ الحکمۃ والاحسان فعل ما ینبغی فعلہ لما ینبغی کما ینبغی و

هو من لوازم الحكمة سميت حكمة احسانية ونسبت اليه اذا شاء الاله يريد رزقا له

فالكون اجمعه غذاء له اعلم ان المشية توجه الذات الالٰهية نحو حقيقة الشيئ ونفسه

اسما كان ذلك الشيئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالٰهية بتخصيص احد

الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه فعلى هذا اذا توجهت الذات الالٰهية

نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى

ذلك التوجه والاقتضاء مشية الارادة فهذا وجه صحة تعلق المشية بالارادة فمعنى

البيت اذا توجهت الذات الالٰهية نحو صفة الارادة لتتعلق بتخصيص وجود الرزق

وترجيحه على عدمه ليكون رزقا لله تعالى فالكون اى المكونات باجمعها غذاء له

سبحانه وانما كانت المكونات غذاء له لانه تعالى من حيث اسمائه وصفاته لا يظهر

في الاعيان الا بها كما ان ذات المغتذي لا تنمو الا بالغذاء فظهور اسمائه وصفاته

بالمكونات بمنزلة نماء المغتذي فانهما يشتركان في معنى الزيادة على الذات و

اذا كان الفعل الذي وقع في بيان معنى الاحسان منقسما الى الفرائض والنوافل و

الفرائض تورث قربا يكون العبد فيه باطنا والحق ظاهرا والنوافل تورث قربا يكون

الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا ونسبة الباطن الى الظاهر حيث كان نسبة الغذاء الى

المغتذي فتارة يكون العبد رزقا للحق وتارة يكون الحق رزقا للعبد فلا يبعد ان

يكون هذا البيت اشارة الى قرب الفرائض الذي يكون الحق فيه ظاهرا والعبد باطنا

كما لا يبعد ان يكون البيت الثاني اشارة الى قرب النوافل الذي يكون الحق فيه

باطنا والعبد ظاهرا فقوله يريد رزقا مفعول المشية بحذف ان الناصبة واثره

وان شاء الاله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما شاء لاختفائه بصورتنا كما ان الغذاء

يختفي بصورة المغتذي لان ايجاده للموجودات ليس الا اختفائه بصورتها مشيته

ارادته لانهما متحدان بالنسبة الى هويته الغيبية الذاتية ولكن للمشية تقدم ذاتي

على الارادة كما عرفت فقولوا بها اى كونوا قائلين بالارادة ومغايرتها للمشية لمكان
ذلك التقدم وقوله قد شاءها فهى المشاء حال من الضمير فى بها اشارة الى
تعليل القول بمغايرة الارادة للمشية فانه لو لم يكن بينهما مغايرة كيف تتعلق
المشية بالارادة ثم يحتمل ان يكون المعنى فقولوا بسبب الارادة ومغايرتها للمشية
بواسطة تقدمها الذاتى هذا القول اعنى قد شاءها فهى المشاء فيكون هذا القول
على هذا التقدير مقول القول وكان المشاء فى موضعه الاولى والثانى من هذه
الابيات فى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه مقيدا بضم الميم وفى موضع
الثالث بفتحها وكانه بضم الميم اسم مفعول من الثلاثى على صيغة من المزيد على
خلاف القياس ويحتمل المصدرية لان قياس المصدر الميمى من المزيد صيغة اسم
المفعول وبفتح الميم مصدر ميمى من الثلاثى ويحتمل ان يكون بمعنى اسم المفعول
يريد زيادة اى يريد تارة زيادة الوجود على الماهية وهى الايجاد ويريد تارة نقصانه
اى نقص الوجود عن الماهية وهو الاعدام فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة
جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشية فان متعلقها نفس الماهية
من غير ترجيح احد جانبيها والى هذا اشار بقوله وليس مشاءه الا المشاء اى
وليس متعلق المشية فى الحالين الا نفس متعلق المشية لما عرفت او ليس المشية
الا المشية فى الحالين لعدم التغير فى متعلقها وانما قيد الميم من المشاء فى موضعه
الثالث بالفتح لئلا يلزم الايطاء اعنى التكرار فى القافية وهو مرفوع على انه اسم
ليس والمقدم عليه منصوب على انه خبرها ولا يجوز العكس ولا يلزم الاقواء فى القافية
وهو اختلاف الروى بالحركة فهذا الذى ذكرناه من التقدم الذاتى للمشية على
الارادة وامكان الاختلاف فى متعلق الارادة دون المشية هو الفرق بينهما فتحقق
ومن وجه وهو وجه اتحادهما بالنسبة الى الهوية العينية الذاتية فعينهما سواء

قال الله تعالی ولقد اتینا لقمان الحکمة ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فلقمان
بالنص هو ذو الخیر الکثیر بشهادة الله تعالی له بذلک ای بکونه ذا الخیر الکثیر والحکمة
قد تکون متلفظا منطوقا بها کالاحکام الشرعیة وقد یکون مسکوتا عنها کالاسرار الالهیة
المستورة عن غیر اهلها فالمنطوق بها مثل قول لقمان لابنه یا بنیّ انها ای القصة
ان تک مثقال حبة بالرفع کما هو قراءة نافع وحینئذ کان تامة وتانیثها لاضافة
المثقال الی الحبّة من خردل ای مقدار ما هو اصغر المقادیر التی توزن بها الاشیاء
من جنس الخردل الذی هو اصغر الحبوب المقتاتة فتکن فی صخرة هی اصلب المرکبات
واشدها منعا لاستخراج ما فیها او فی السموات مع بعدها او فی الارض مع طولها
وعرضها یأت بها الله للاغتذاء بها فهذه حکمة منطوق بها وهی ان جعل الله
لقمان الله هو الاتی بها وقرر الله ذلک فی کتابه ولم یرد هذا القول علی قائله لا
عقلا ولا شرعا واما الحکمة المسکوت عنها وعلمت بقرینة الحال فکونه سکت عن
الموتی الیه بتلک الحبة فما ذکره وما قال لابنه یأت بها الله الیک او الی غیرک فارسل
الاتیان عاما غیر مخصوص معین بتعین الموتی الیه کما عین الاتی وهو الله سبحانه
والمأتی به وهو مثقال حبّة من خردل، وجعل الموتی به فی السموات ان کان فیها
او فی الارض، ان کان فیها تنبیها لینظر الناظر فی قوله وهو الله فی السموات وفی
الارض حین یتنبه لهذا او ینتقل الیه من قوله او فی السموات او فی الارض ویشاهد
سریان هویته الغیبیة باحدیة جمعها الاسمائیة فی جمیع الموجودات العلویة و
السفلیة والروحانیة والجسمانیة فیعلم من ذلک ان الحق عین کل موجود عینی و
لما وقعت الاشارة من الحکمة المنطوق بها الی الموجودات العینیة ناسب ان
یشار بما یقابل الحکمة المنطوق بها اعنی الحکمة المسکوت عنها الی ما یقابل
الموجودات العینیة اعنی الموجودات العلمیة الغیر الخارجة من العلم الی العین

فانها في حكم المسكوت عنها حيث لم تذكر بالذكر الوجودي ولا شك ان وجودات
الموجودات العلمية بسريان الوجود الحق فيها كوجود الموجودات العينية من
غير فرق فالحق عين كل موجود علمي ايضا والعبارة الجامعة لهذين الاعتبارين ان
الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيئ الموجود بالوجود العيني المشار اليه
بالحكمة المنطوق بها ومن الموجود بالوجود العلمي فقط المشار اليه بالحكمة المسكوت
عنها والى جميع ما ذكرنا اشار رضي الله عنه بقوله فنبه لقمان بما تكلم به وبما
سكت عنه ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيئ لانه يعم الموجودات
والمعدومات والشيئ مختص بالموجود فهو اي المعلوم انكر النكرات اي لا مفهوم
اعم منه اذ هو شامل للموجودات العينية والموجودات العلمية من الممكنات و
الممتنعات ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة اللقمانية كاملة فيها اي في
الحكمة والمعرفة بالله فقال ان الله لطيف فمن لطافته الصورية ولطفه المعنوي
انه في الشيئ المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيئ المسمى المحدود حتى لا
يقال فيه اي في ذلك الشيئ ولا يحمل عليه الا ما يدل عليه اسمه اي الا المفهوم الذي
يدل على ذلك المفهوم اسم ذلك الشيئ بالتواطؤ والاصطلاح فيقال هذا سماء و
ارض وصخرة فيما فيه الموتى به ويقال شجرة وهي ما في الصخرة وحيوان وملك
في المغتذي ورزق وطعام في الغذاء والعين واحدة اي والحال ان العين
واحدة منزه عن من كل شيئ وسارية فيه ولا يقال فيها ما يدل على هذه العين
الواحدة لاختفائها فيها لكمال لطافتها وقولنا بوحدة العين بعينه كما تقول الاشاعرة
ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين قولنا العين واحدة ثم
قالت الاشاعرة ويختلف اي الجوهر الواحد بالاعراض المختلفة وهو قولنا ويختلف
ويتكثر اي العين الواحدة بالصور والنسب حتى تميز بعض الصور والنسب عن

بعض فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته فی عرفنا او من حيث عرضه فی
عرف المتكلم او من مزاجه فی عرف الحكمة كيف شئت فقل ويقال وهذا اعيان
هذا اى من حيث جوهره مثلا كما تقول الاشاعرة وهذا يوخذ عين الجوهر فی حد
كل ذی صورة وذی مزاج فنقول نحن انه اى الجوهر الموجود فی كل حد ليس سوى
الحق ويظن المتكلم ان مسمى الجوهر وان كان حقا اى متحققا ثابتا ما هو عين الحق
الذی يطلقه اهل الكشف والتجلی فهذه حكمة كونه تعالى لطيفا وهو الوجود الحق
الذی اوجد الاشياء بلطف سريانه فيها ثم نعت الله سبحانه وقال خبيرا اى عالما
عن اختيار وهو اى العلم الاختياری ما يدل عليه قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم وهذا
هو علم الاذواق فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر عليه مستفيدا علما ولا
نقدر على انكار ما نص الحق عليه فی حق نفسه ففرق تعالى مبينا ما بين علم
الاذواق والعلم المطلق من الفرق بقوله حتى نعلم الدال على تقييده بالذوق فعلم
الذوق مقيد بالقوى او الذائق لا يذوق ذلك الا بالقوى الروحانية او الجسمانية
وقد قال تعالى مخبرا عن نفسه انه عين قوى عبده فی قوله كنت سمعه وهو قوة
من قوى العبد وبصره وهو قوة اخرى من قوى العبد ولسانه هو عضو من اعضاء
العبد ورجله ويده فما اقتصر فی التعريف اى تعريف الحق بسريانه فی العبد
على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء وليس العبد بغير هذه الاعضاء والقوى
فعين مسمى العبد مجردا عن نسبة العبدية هو الحق لا عين العبد المقيد بنسبة
العبدية هو السيد اى الحق ماخوذا مع نسبة السيادة فان النسب متميزة تقتضی
التميز لذاتها وليس بعضها انفس بعض فان العبدية ليست نفس السيادة وليس
المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمه سوى عينه فی جميع النسب فهو عين واحدة
ذات نسب واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان فی تعليمه ابنه ما جاء به فی

هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين يعنی لطيفا خبيرا سمّی بهما الله تعالی فلو جعل ذلك المعنی الذی جاء به فی هذه الآية مؤدی فی صيغة الكون وهو الوجود بان اخذ منه فعلا ماضيا فقال كان الله لطيفا خبيرا لكان اتم فی الحكمة و ابلغ لدلالته علی ازلية اتصافه تعالی بهاتين الصفتين لان الماضی بالنسبة اليه تعالی هو الازل والازلية تستلزم الابدية واعتذر من قبله بان مقام التعليم يقتضی ان يلقی الی المتعلم ما هو اقرب الی القبول ولا شك ان اتصافه تعالی بهما فی الجملة اقرب بالقبول من اتصافه بهما ازلا وابدا او كان فی قوله تعالی فی تعليمه ابنه اشارة الی هذا الاعتذار فحكی الله لنا قول لقمان علی المعنی كما قال لم يزد عليه شيئا من الزيادة والنقصان وان كان قوله ان الله لطيف خبير من قول الله لا من قول لقمان كما يحتمله الآية فلما علم الله ای فورود ههنا لما علم الله من لقمان انه لو نطق متمما لحكمته لتمم بهذا واما قوله ان تك مثقال حبة من خردل لمن هی غذاء له ای يأت بها لمن هی غذاء له وليس ای من هی غذاء له مما يسمی باسم ويذكر بحيث يكفی فی تغذيته حبة واحدة الا الذرة المذكورة فی قوله تعالی فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فهی اصغر متغذ والحبة من الخردل اصغر غذاء ولو كان ثمه ای فی الوجود اصغر من الذرة وهی النملة الصغيرة فی التغذی واصغر من حبة الخردل فی الغذاء لجاء به كما جاء بقوله تعالی ان الله لا يستحيی ان يضرب مثلا ما بعوضة ثم لما علم ان ثمه ما هو اصغر من البعوضة بما يسمی باسم يذكر به وهو نملة العزة يعنی فی الصغر قال فما فوقها يعنی فی الصغر وهذا ای قوله تعالی ان الله لا يستحيی ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها قول الله والتی فی سورة الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك ای كونهما قول الله وتدبر فيهما لتعلم النكتة فی الترقی عن البعوضة والاقتصار

علی الذرة فی سورة الزلزلة وهی ای تلك النكتة ما اشار الیه بقوله فنحن نعلم
ان الله تعالی ما اقتصر علی وزن الذرة من المغتذیات وثمه ماهو اصغر منها
کما لم یقتصر علی البعوضة حیث کان ثمه اصغر منها فانه جاء بذلك ای بذكر الذرة
علی سبیل المبالغة فلوکان ثمه اصغر منها لکان الاتیان به ابلغ وكذا الحال فی حبة
من خردل من الاغذیة فالنکتة فی قوله ان تك مثقال حبة من خردل انه یتنبه من
هذا القول لقوله فمن یعمل مثقال ذرة ولقوله ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا
ما بعوضة فما فوقها لاشتراك هذه الامور الثلاثة فی کونها مما یمثل بها الاشیاء
فی الصغر والحقارة ویتنبه ایضا للفرق بینها بان حبة من خردل والذرة لیس شیء
اصغر منها بخلاف البعوضة ولهذا وقع الترقی الی ما فوقها یعنی فی الصغر فان
قلت الاصغر من الذرة مثلا نصفها وثلثها وكذا الحال فی حبة من خردل قلنا
المراد انه لا اصغر منها مما یسمی باسم ویذکر به کما اشرنا الیه مطلقا ولیس شیء مما
یسمی باسم یذکر به اصغر من الحبة والذرة بخلاف البعوضة فانما فوقها فی الصغر
هو النملة والله اعلم بنکات کلامه فلا نحصره فیما ذکرنا واما تصغیره اسم ابنه
فتصغیر رحمة وعطوفة ولهذا وصاه بما فیه سعادته اذا عمل بذلك واما
حكمة وصیته فی نهیه ایاه ان لا تشرك بالله فان الشرك لظلم عظیم فتنبیهه لابنه
ولمن سمع کلامه علی ان حقیقة الشرك منتفیة فی نفس الامر فقولنا فتنبیهه
جواب اما حذف لقرینة المقام ولا شك ان الظلم نسبة بین ظالم ومظلوم و
الظالم ههنا هو المشرك والمظلوم المقام ای مقام الالوهیة حیث نعته المشرك
بالانقسام بتعدد متعلقه وهو ای ذلك المقام عین واحدة باعتبار متعلقه لا یقبل
التعدد اصلا فلا ینقسم بتعدده مقام الالوهیة وانما لا یقبل التعدد لان تعدده
عبارة عن ان یشارك معه غیره فی الالوهیة وذلك باطل فانه لا یشرك معه

الاعينه اذ كل موجود فرض شريكا فهذه العين الواحدة عينه وهذا اى اشراك
شيئ مع ما هو عينه غاية الجهل وسبب ذلك الشرك تارة تجزية الامر المشترك
فيه وهى ان الشخص الذى لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيئ
اذا اختلف عليه اى على ذلك الشخص الصور فى العين الواحدة وهو لا يعرف
ان ذلك الاختلاف فى عين واحدة جعل الصورة الواحدة مشاركة للاخرى
فى ذلك المقام بان قسم المقام بالتجزية بين الصورتين فجعل لكل صورة جزءا
من ذلك المقام ومعلوم فى الشريك ان الامر اى الجزء الذى يخصه مما وقعت
فيه المشاركة ليس عين الجزء الاخر الذى شاركه اى الشريك الثانى الشريك الاول
بسببه اذ هو اى الجزء الاخر انما هو للاخر من الشريكين فاذن ما ثمه شريك على
الحقيقة فان كل واحد منهما على حظه اى نصيبه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة
فيه وسبب ذلك عطف على قوله وسبب ذلك ان الشخص اى وسبب ذلك
الشرك تارة اخرى الشركة المشاعة وهى ان تجعل المشترك فيه مشاعا بين
الشريكين يتوارد عليه الشريكان على سبيل البدلية وذلك ايضا باطل فان
الشركة وان كانت مشاعة باشاعة الامر المشترك فيه فان التصريف اى التصرف
والتاثير من احدهما اى احد الشريكين فى الامر المشترك فيه بدون الاخر
يزيل الاشاعة ويجعل الامر المشترك فيه مختصا بذلك الاخر فلا يبقى الشركة و
لما ابطل رضى الله عنه الشركة التى تشتمى صاحبها بوجهيه اعنى التجزية والاشاعة
اشار الى شركة حقة ليسعد العبد باعتقادها والقول بها بقوله تعالى قل ادعوا
الله او ادعوا الرحمن فانه يدل على شركة اسمى الله والرحمن بل الاسماء كلها فى
الدلالة على الذات الاحدية الجامعة للاسماء كلها هذا روح المسئلة اى ما اشير
اليه بهذه الاية من الشركة هو روح مسئلة الشركة وحقيقتها اذ بهذا الوجه

يتحقق الشركة في نفس الامر بخلاف الشركة المتوهمة لاهل الحجاب في مقام
الالوهية فانها وهم محض او هذا الذي ذكرنا من اول الوصية الى آخرها روح
المسئلة المشتركة وتحقيقها بقسميها الحق والباطل على وجه لا يلحقها فتور ولا
قصور والله يهدي لنوره من يشاء ومن لم يهده فما له من نور.

فص حكمة امامية في كلمة هارونية

اعلم ان الامامة المذكورة ههنا لقب من القاب الخلافة وهي تنقسم الى امامة لا واسطة
بينها وبين حضرة الالوهية والى امامة ثابتة بالواسطة وكل رسول بعث بالسيف
فهو خليفة من خلفاء الحق ولا خلاف في ان موسى وهارون بعثا بالسيف فهما
من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة فهارون له الامامة التي لا واسطة
بينه وبين الحق فيها وله الامامة بالواسطة من جهة استخلاف اخيه اياه على
قومه فجمع بين قسمي الامامة فقويت نسبته اليها فلذلك نسبت حكمته الى
الامامة دون غيرها من الصفات اعلم ان وجود هارون عليه السلام في مقام
الامامة وتحققه به كان من حضرة الرحموت هي مبالغة الرحمة بقوله اي بدلالة
قوله ووهبنا له من رحمتنا يعني لموسى اخاه هارون نبيا فكانت نبوته من حضرة
الرحموت اي الرحمة عليه وعلى موسى وعلى امته فانه كان اكبر من موسى سنا وكان
موسى اكبر منه نبوة ولكن كان خشنا في الخلق صلبا في الدين ولم يكن فصيحا في
النطق فطلب من الله اخاه هارون ليكون معه في الدعوة فيعينه فوهبه الله له
ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لاخيه موسى عليه السلام
يا ابن ام فناداه مضافا بامه لا بابيه اذ كانت الرحمة للام دون الاب اوفر في الحكم
اي في الاثر المرتب عليها من الرقة والعطوفة ولولا تلك الرحمة اوفر في الام ما
صبرت على مباشرة التربية ثم قال لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي ولا تشمت بي الاعداء

فهن أكله بل كل واحد منه نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك اى سبب ما
وقع من موسى من الغضب واخذ اللحية والراس عدم التثبت من موسى
فى النظر فيما كان بين يديه من الالواح التى القاها من يديه فلو نظر فيها نظر
تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه
مما هو اى هارون برئ منه والرحمة الرحمة باخيه فكان عطف على وجد
اى لوجد فيها الهدى والرحمة فكان لا يأخذ بلحيته بمراى من قومه اى بمكان
يراه قومه ويرون ما يفعل باخيه مع كبره وانه اسن منه فكان ذلك من هارون
شفقة على موسى لان نبوة هارون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم
قال هارون لموسى عليهما السلام انى خشيت ان تقول فرقت بين وبين
بنى اسرائيل فتجعلنى سببا فى تفرقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم
من عبده اتباعا للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع
موسى اليهم فيسألونه فى ذلك فخشى هارون ان ينسب ذلك الفرقان بينهم
اليه وكان موسى اعلم بالامر من هارون لانه علم ما عبده اصحاب العجل فى الحقيقة
لعلمه بان الله قد قضى وقدر ان لا يعبد الا اياه قال تعالى وقضى ربك ان
لا تعبدوا الا اياه فان هذا القضاء ليس مقصورا على الحكم التكليفى الايجابى
كما قصره عليه اهل الظ حتى يقال هذا لا يقتضى وقوع المقضى بل يعم الحكم
التقديرى ايض فان مذهبهم ان جميع محتملات الكلمات القرانية مراد الله
ان لم يمنع مانع شرعى او عقلى عن ارادته وخصوصا اذا كان مؤيدا بكشوفهم
واذواقهم وما حكم الله بشئ الا وقع فكان عتب موسى اخاه هارون لما وقع
الامر لانه اسرع مبالغة فى انكاره على عبادة العجل فى الظاهر وعدم اتساعه بها
فى الباطن فان العارف من يرى الحق فى كل شئ بل يراه عين كل شئ فلا ينكر فى

باطنه علی شیٔ فان ظهر منه انکار بحسب الظاهر یکون بموجب الامر لا بسبب احتجابه عن الحق فیه فکان موسی یربی هارون علیهما السلام تربیة علم و ان کان اصغر منه فی السن ولذلک ای لکونه علیه السلام کان مربیا لهارون لمّا قال له هارون ما قال اعرض عن هارون بسهولة ورجع الی السامری فقال له فما خطبک یا سامری والخطب لغة هو الامر العظیم الذی یکثر فیه التخاطب و هو من تقالیب الخبط ففیه اشارة الی عظم خبطه یعنی فیما صنعت من عدولک الی صورة العجل علی الاختصاص وصُنعک هذا الشبح من حلی القوم حتی اخذت بقلوبهم من اجل اموالهم فان عیسی یقول لبنی اسرائیل یا بنی اسرائیل قلب کل انسان حیث ماله فاجعلوا اموالکم فی السماء تکن قلوبکم فی السماء ای تصدقوا بها وقدموها الی الآخرة التی هی ابقی واعلی تکن قلوبکم هناک وما سمی المال مالا الا لکونه بالذات تمیل القلوب الیه بالعبادة فهو المقصود الاعظم حیث جعل صاحبه نفسه التی هی اعظم شیٔ عنده المعظم فی القلوب لما فیها من الافتقار الیه فی نیل المقاصد وتحصیل الحوائج ولیس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم یستعجل موسی بحرقه فغلبت علیه الغیرة فحرقه ثم نسف رماد تلک الصورة فی الیم نسفا ای طرحه فی الیم طرحا قیل فی قوله تعالی ثم لننسفنه فی الیم ای نطرحنه فی الیم طرح النسافة وهو ما ثیر من غبار الارض وقال له انظر الی الهک فسماه الها بطریق التنبیه للتعلیم لا بطریق التهکم للتعییر لما علم انه بعض المجالی الالهیة لاحرقنه فان حیوانیة الانسان لها التصرف فی حیوانیة الحیوان لکون الله سخرها للانسان ولا سیما واصله ای اصل العجل لیس من حیوان فکان اعظم فی التسخیر لان غیر الحیوان ماله ارادة بل هو بحکم من یتصرف فیه من غیر اباء واما الحیوان فهو ذو ارادة وغرض فقد یقع منه الاباء اذا

لم يوافق غرضه وارادته مايريد منه الانسان المتصرف فيه فى بعض المتصرف ا
فى بعض انواع تصرفاته فيه فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده
منه ذلك الانسان المتصرف وان لم يكن له هذه القوة او يصادف اى يوافق غرض
الحيوان غرض الانسان انقاد مذللا لما يريده الانسان منه كما ينقاد الانسان انسانا
مثله لامر فيما رفعه الله به اى لامر كائن فى شيء رفع الله مثله بذلك الشيء كالمناصب
والمراتب فان فيها امورا ينقاد الانسان لاجلها اصحابها من اجل المال الذى يرجوه
منه المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجرة فكان قوله من اجل المال الى اخره بدل من
قوله لامر فيما رفعه بدل البعض من الكل وقد نص على انقياد الانسان مثله لما
رفعه الله به فى قوله ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا
فما تسخر له من هو مثله فى الانسانية الا من حيثية حيوانية لا من حيثية انسانية
فان المثلين ضدان من حيث انهما لا يجتمعان فيسخره الارفع فى المنزلة بالمال
او بالجاه بانسانية ويتسخر له ذلك الاخر اما خوفا او طمعا من حيوانيته لا من انسانيته
انما اضاف التسخير الى انسانية لان التسخير فى الانسان انما يكون من جهة كمال
والكمال فى الانسان ليس الا من جهة انسانية واضاف التسخير الى حيوانية لان التسخير
فيه انما يكون من جهة نقص المسخر به والنقص فيه ليس الا من جهة حيوانية فما
تسخر له من هو مثله من حيث هو مثله الاترى ما بين البهايم من التحريش وهو
العداوة التى بينها كما هو المشاهد من الكلاب والنسران وكل ذى قوة منها مع بنى
نوعه دون غيره مما سواه لانها امثال فالمثلان ضدان لما تقرر ان ما به الاشتراك
هو محل التنازع فكلما كان الاشتراك التنازع اشد كما يكون بين كل اهل صنيعة وصناعة
وقرابة ولذلك قال تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات فما هو اى المسخر اسم فاعل
معه اى مع المسخر اسم مفعول فى درجته فوقع التسخير من اجل الدرجات والتسخير

على قسمين تسخير مراد على سبيل القصد والاختيار للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في الانسانية و كتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا امثالا له في الانسانية فسخرهم بالدرجة والقسم الاخر الذى ليس مراد المسخر اسم فاعل تسخير بالحال من غير قصد منه واختيار كتسخير الرعايا للملك القائم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتل من عاداهم وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك مليكهم ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة اى مرتبة الرعية فالمرتبة اے مرتبة الرعية حكمت عليه بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه وما علم اى مرتبة رعيته حكمت عليه بالتسخير ومنهم من عرف الامر وعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجره الله على ذلك اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا يكون على الله لنيابته عن الله لكون الله في شئون عباده فاذا قام بذلك وقضى حوائجهم لله لا لغرض نفسه فاجره على من ينوب هو منابه فالعالم كله مسخر بالحال على صيغة اسم الفاعل من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر على صيغة اسم المفعول بناء على ان اسماء الحق من حيث الوهيته ما يدل على التاثير ولا على التاثر الا انه لما كان باعتبار هويته في شان عباده كان مسخرا بالحال بهذا الاعتبار ولذلك قال تعالى كل يوم هو في شان حيث اتى بضمير الغائب الدال على هويته دون الاسماء الالوهية كالاسم الله والرحمن وغيرهما من الاسماء المختصة به فكان عدم قوة ارداع هارون بالفعل ان تنفذ اى بان تنفذ ارداعه في اصحاب العجل بالتسليط اى تسليط هارون على العجل وافنائه كما سلط موسى عليه حكمة. من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقى

نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة تاله كعبادة الاصنام وغيرها من الشمس و
القمر والكواكب واما عبادة تسخير كعبادة اصحاب المناصب لاجل المال والجاه
فلابد من ذلك لمن عقل لانه لايقع الارتباط بين الموجودات الا بافتقار بعضها
ببعض وهو يستلزم التسخير والتسخر وذلك ظاهر لمن عقل وادرك الحقائق
وما عبد شئ من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة
الرفيعة فى قلبه ولذلك يسمى الحق لنا برفيع الدرجات حيث قال رفيع الدرجات
ذو العرش ولم يقل رفيع الدرجة فكثر الدرجات فى عين واحدة فانه قضى ان
لا تعبدوا الا اياه فى درجات كثيرة مختلفة اعطيت كل درجة مجلى الهيا عبد فيها
واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه فهو
اعظم معبود فانه لا يعبد شئ الا به ولا يعبد هو اى الهوى الا بذاته قال رضى
الله عنه فى فتوحاته المكية شاهدت الهوى فى بعض المكاشفات ظاهرا بالالوهية
قاعدا على عرشه وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده وما شاهدت
معبودا فى الصور الكونية اعظم منه وفيه اقول وحق الهوى ان الهوى سبب
الهوى ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى يعنى بحق الحب الاصلى المعبر عنه فى
الحديث القدسى بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف ان ذلك الهوى بعينه
هو سبب الهوى الحبى الفرعى الذى انجذبت به القلوب الى جمال الحق وكماله
المطلق ولولا ذلك الهوى الحبى الفرعى فى القلوب ما عبد الهوى الذى هو الميل
الى مظاهره الكونية ومجاليه الخلقية بالاتباع له والانقياد لاحكامه الا ترى علم الله
فى الاشياء ما اكمله كيف تمم العلم او تمم الاية الواردة فى حق من عبد هواه واتخذه
الها اعنى قوله افرايت من اتخذ الهه هواه فقال تتميما لها واضله الله على علم و
الضلالة الحيرة وذلك التتميم انه اى الحق تعالى لما راى ان العابد ما عبد

الاهواه بانقیاد ... عته ای بانقیاد العابد لطاعة هواه فیما یأمره به من عبادة
من عبده من الاشخاص حتی ان عبادته لله کانت عن هوی ایضا لانه لولم یقع
له فی ذلک الجناب المقدس عن ان یتطرق الیه کل احد هوی وهو الارادة بمحبة
اسے ارادة نفسانیة مع محبة الٰهیة کارادة الجنة والنجات من النار والفوز بالدرجات
العالیة ما عبد الله ولا آثره علی غیره وکذلک کل من عبد صورة ما من صور
العالم واتخذها الٰها ما اتخذها الٰها الا بالهوی فالعابد لا یزال تحت سلطان
هواه ثم رای المعبودات عطف علی قوله رای ان العابد ثم رای الحق تعالے
المعبودات الکونیة تتنوع فی نظر العابدین لها فی الحقیقة والبطلان فکل عابد
امرا ما یکفر من یعبد سواه والذی عنده ادنی تنبه یحار لاتحاد الهوی عند عدم اعتبار
نسبة الهوے الی متعلقاته فان الکل فیه متحد بل لاحدیة الهوی عند قطع النظر
من تلک المتعلقات فانه عین واحدة وان کانت متحققة فی کل عابد فاضله الله
جواب لما وادخال الفاء لطول الکلام ای حیره حیث لا یعلم ان الحق مع هؤلاء
العابدین لکن حیره علی علم بان کل عابد ما عبد الا هواه ولا استعبده الا
هواه سواء صادف هواه الامر المشروع یعنی الاله الذی شرع عبادته اولم یصادف
وهو الاله الباطل الذی نهی عن عبادته والعارف المکمل من رای کل معبود
مجلی للحق یعبد فیه فالحق هو المعبود مطلقا جمعا وفرقا ولذلک ای ولکون کل
معبود مجلی للحق وان لم یعرف العابد ذلک سموه ای سمی العابدون کلهم
ذلک المجلی الٰها مع اسمه الخاص حیث یسمی حجرا وشجرا وحیوانا وانسانا ونارا
کوکبا وملکا هذا اسم الشخصیة ای التعین فیه بالنظر الی نفسه والالوهیة
مرتبة تخیل العابد له انها مرتبة معبوده الخاص وھے علی الحقیقة مجلی للحق
لبصر هذا العابد الخاص المعتکف علی هذا المعبود فی هذا المجلی المختص

ولهذا اى ولان المعبود الخاص مجلى للحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين
معبوده الذى هو المجلى الخاص قال بعض من عرف اى كان فى استعداده الفطرى
ان يعرف الامر على ما هو عليه وهو ان معبوده الخاص على الحقيقة مجلى للحق وان لم
يعرف بالفعل مقالة جهالة ناشية عن جهالته كما هو الامر عليه ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى وانما كانت هذه المقالة مقالة جهالة لانه جعل ما هو مجلى الهى مقربا
اليه مع ان كونه مجلى الهيا يقتضى العينية وكونه مقربا يقتضى الغيرية مع تسميتهم
اياهم آلهة حتى قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيئ عجاب فما انكروه اى
الاله الواحد بل تعجبوا من ذلك اى من جعل الآلهة الها واحدا لغرابته بالنسبة
الى عقائدهم المأنوسة وتقليداتهم المألوفة فانهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة
الالوهية لها اى اليها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف ولا يشهد على صيغة
المبنى للمفعول فانه من حيث وحدته الحقيقية معلومة غير مشهودة بالبصر بشهادتهم
متعلق بالواحد اى دعاهم الرسول الى الاله الواحد الحق بشهادتهم انهم اثبتوه عندهم
واعتقدوه فى قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى لعلمهم بان تلك الصور حجارة
ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك
الاسماء الكونية كالحجر والكواكب وغيرهما لهم حقيقة واما العارفون بالامر بما هو عليه
المتكلمون الذين يرون الكل مجالى الواحد الحق فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من
الصور مع رؤيتهم انها مجالى الحق لان مرتبتهم فى العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت
لحكم الرسول الذى امنوا به عليهم الذى سموا به مؤمنين فهم عباد الوقت اى عباد الله على
ما اقتضاه الوقت مع علمهم بانهم اى العابدين للمجالى ما عبدوا من تلك الصور اعيانها
وانما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه اى العارفون منهم اى من العابدين
وجهله المنكر الذى لا علم له بما تجلى الحق بالصور الكونية وستره العارف المكمل من

نبی و رسول و وارث عنهم فامرهم ای امر العارف الکمل المحجوبین بالانتزاه ای
الاجتناب عن تلك الصور لما ان تنزه عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فی محبة
الله ایاهم الثابتة بقوله تعالی قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله قد عا ای الرسول
الی الله یصمد الیه و یقصد لقضاء الحوائج و یعلم من حیث الجملة ای علی وجه
الاجمال و لا یشهد لان المشهود کان من کان لیس له ا بهته الغائب فی عزة عظمة
و لا تدرکه الابصار بل هو یدرك الابصار فالاول للطفه و الثانی لمکان سریانه فی
اعیان الاشیاء فلا تدرکه الابصار کما انها ای الابصار لا تدرك ارواحها المدبرة
اشباحها و صورها الظاهرة عطف علی اشباحها عطف تفسیر و قیل المراد
بالاشباح الابدان المثالیة و بالصور الظاهرة الابدان الحسیة و عطفه بعضهم
علی ارواحهم و اراد بصور الابصار العیون فان العین الباصرة غیر مدرکة للقوة
الباصرة بنفسها بل بواسطة المرآة و فی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله عنه
کما انها لا تدرکها ارواحها المدبرة اشباحها و صورها الظاهرة فضمیر انها للقصة
یعنی لا تدرکها الابصار کما انه لا یدرکها الارواح التی لیست الابصار الا بعضا
من قواها ففی هذا العبارة زیادة مبالغة فی عدم ادراك الابصار له کما لا یخفی فهو
اللطیف لتنزهه عن ادراك الابصار الخبیر لسریانه فی اعیان الاشیاء و الخبرة
ذوق و الذوق تجلی ای حاصل بالتجلی و التجلی لا یکون الا فی الصور لان التجلی
هو الظهور و لا بد فی الظهور من مظهر و المظاهر هی الصور و لذلك قال فلا بد
منها ای لا بد للتجلی من الصور و کذا لا بد للصور منه ای من التجلی لان الصورة
لیست الا تعین تجلی الوجود الحق فالوجود الحق من حیث الاطلاق هو المتجلی
و من حیث التقید و التعین هو المجلی و الصورة فاذا تجلی الوجود الحق فی الصور
فلا بد ان یعبده من رآه فی تلك الصور بهواه الحاکم علیه فی عبادة من یهواه

هذا ستر عبادة الصور ان فهمت وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا و نعم الوكيل +

فص حكمة علوية في كلمة موسوية

علو قدر موسى عليه السلام و رفعة مقامه بين الانبياء عليهم السلام اظهر من ان تحتاج الى البيان وكذا اكثرة اياته وقوة معجزاته بين من ان تفتقر الى البرهان ومن هذا القبيل ظفره على اعدائه وغلبته على خصمائه وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ولا شك ان كل واحد من هذه الامور يكفي في توصيف حكمته بالعلوية فاذا اجتمعت فبالطريق الاولى حكمة قتل الابناء من اجل موسى ليعود اليه الظاهر ان يقال حكمة قتل الابناء ان يعود وقتل الابناء لان يعود فكان مؤدى الحكمة واللام واحدا فلا يبعد ان يجعل الثاني تاكيد اللاول بحسب المعنى يريد رضى الله عنه ان الحكمة في قتل فرعون واعوانه الابناء من اطفال بني اسرائيل من اجل موسى ان يعود الى موسى بالامداد حيوة كل من قتل من اجله اي روحانية التي هي حصة وجودية منصبغة بصفة الحيوة ولذلك عبر عنها بالحيوة لانه قتل على انه موسى وما ثم جهل فهو تعالى يعلم انه قتل على انه موسى فلابد ان تعود حياته اي روحانيته بالامداد على موسى اعني حيات المقتول من اجله و روحانيته ليجازي قاتله في صورة موسى فان الوجود مجازي مكافي كل ما القى اليه بصورة الفعل القى مثله الى الفاعل في صورة الجزاء وما اشبه كونه مقتولا في صورة موسى توهما بكونه قاتلا لقاتله في صورته حقيقة وهي اي حيات المقتول و روحانيته طاهرة باقية على الفطرة التي فطرها الله عليها ولا تدنسها الاغراض النفسية المانعة لها عن الامداد بل هي على فطرة سليمة القابلة بها ان يفيض عليها من الرب المطلق ما يمد به موسى في قتل فرعون واعوانه جزاء وفاقا فكان موسى مجموع حيات كل

من قتل وروحانیاتهم حین قتل کل واحد منهم علی انه هوای موسی فکل ما کان مهیئا لذلک المقتول مما کان استعداد روحه له من اسباب الامداد من الحیات والعلم والارادة والقدرة وغیرها کان مهیئا فی صورة موسی للانتقام من فرعون واعوانه وهذا ای اجتماع ارواح الابناء المقتولین لامداد موسی اختصاص الهی لموسی لم یکن لاحد قبله وحکمة واحدة من الحکم التی خصه الله بها فان حکم موسی کثیرة وانا ان شاء الله اسرد منها فی هذا الباب علی قدر ما یلغ بها ای باظهاره الامر الالهی فی خاطری فهذا اول ما شوفهت به من الحضرة الالهیة فی الصورة المحمدیة من هذا الباب ای الفص الموسوی فما ولد موسی الا وهو مع ما هو معه من ارواح ابناء بنی اسرائیل بالامداد والتائید مجموع ارواح کثیرة جمع قوی فعالة لان الصغیر یفعل فی الکبیر ویؤثر فیه افعالا کثیرة وتاثیرات عجیبة الا تری الی الطفل یفعل فی الکبیر ویؤثر فیه بالخاصیة وانما قال بالخاصیة لخفاء سبب ذلک الفعل فینزل الکبیر من ریاسته الیه فیلاعبه ویزقزق له بالزاء المعجمة ای یرقص ویظهر له بعقله ای ینزل مبلغ عقله فهو تحت تسخیره وهو ای الکبیر لا یشعر بذلک ثم یشغله ای الطفل الصغیر الکبیر بتربیته وحمایته وتفقد مصالحه وتانیسه حتی لا یضیق صدره هذا کله من فعل الصغیر بالکبیر وذلک لقوة المقام فان الصغیر حدیث عهد بربه لانه حدیث التکوین والکبیر ابعد وکما ان القرب الزمانی من المبدأ الحق یوجب قوة التسخیر کما فی المثال المذکور فکذلک القرب بحسب قلة الوسائط وکثرة وجوه المناسبات من القدس والنزاهة یوجب قوة التسخیر والیه اشار بقوله فمن کان من الله اقرب سخر من کان من الله ابعد کخواص الملک المقرب منه ای من الله بقلة الوسائط وکثرة وجوه المناسبات یسخرون الابعدین کان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يبرز بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد بربه فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبی ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر افضل البشر لقربه من ربه فكان ای المطر فی نزوله من ربه عليه مثل الرسول ای الملك الذی ينزل اليه بالوحی فدعاه ای المطر افضل البشر بالحال ای بلسان الحال بذاته الى ذاته ونفسه فبرز اليه ليصيب منه ما اتاه من ربه من المعانی والاسرار كالاشارة الى الحيات والعلم والرزق وغير ذلك فلولا ما حصلت له من الفائدة الالهية لفظة ما موصولة وقوله الفائدة الالهية بدل او عطف بيان للموصول او الضمير ه بما اصاب منه ما برز بنفسه اليه فهذه دعوة المطر افضل البشر واتيانه بما اتاه من ربه رسالة ما جعل الله تعالى منه كل شئ حی حيوة صورية طبيعية بصورته وحيوة معنوية حقيقية بمعناه اعنی العلم فافهم واما حكمة القائه فی التابوت ورميه فی اليم فالتابوت بلسان الاشارة ناسوته ای صورته الانسانية واليم ما حصل له من العلم بوساطة هذا الجسم مما اعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية التی لا يكون شئ منها من تلك القوى ولا من امثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصری فلما حصلت النفس فی هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى الات تتوصل بها الى ما اراده الله منها ای من النفس فی تدبير فی هذه التابوت الذی فيه سكينة الرب لات اليقين والعلم الذی يزداديه الايمان وتسكن به النفس الى ربها وتطمئن لا يحصل الا فيه فرمی به فی اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم فاعلم بذلك ای اعلم الله سبحانه لموسى لما فهم بلسان الاشارة عن القائه فی التابوت ورميه فی اليم انه ای الجسم و

إن كان الروح المدبر له هو الملك فانه لا يدبره الا بدنا صحبه هذه القوى الكائنة
فى هذا الناسوت الذى عبر عنه بالتابوت فى باب الاشارات الالهية والحكم
الربانية كذلك تدبير الحق للعالم ما دبره الا به او بصورته فما دبره الا به
فالذى دبره كتوقف الولد على ايجاد الوالد وكتوقف المسببات على اسبابها
كتوقف السرير على النجار والخشب وتخيله وصورته وغايته ولكنه مع ذلك
يحتاج الى المانع ووجود المقتضى وهو المعبر عنه بالشرط وكتوقف المشروطات
على شروطها كما عرفت مثالهما وكتوقف المعلولات على عللها التامة كتوقف
وجود النهار على طلوع الشمس وكتوقف المدلولات على دلائلها وكتوقف المحققات
بصيغة اسم المفعول اى الاشخاص على حقائقها النوعية التى هى عينها خارجا
وعقلا ظاهرا او باطنا وكل ذلك من العالم وهو اى جعل العالم موقوفا بعضه على
بعض تدبير الحق فيه فما دبره اى العالم الا به اى بالعالم واما قولنا او بصورته
اعنى صورة العالم فاعنى به الاسماء الحسنى والصفات العلى التى يسمى الحق
بها باسم حسن واتصف بها بصفة عليا فما وصل الينا اسم يسمى به الا وجدنا
معنى ذلك الاسم وروحه فى العالم ومن البين ان الاسم صورة لمعناه وروحه فاذا
كان معناه وروحه مما فى العالم يكون هو صورة ما فى العالم فما دبر العالم اذا دبره
باسماء الحسنى ايضا الا بصورة العالم وكما ان الاسماء الحسنى والصفات العلى
صورة العالم كذلك هى صورة الحضرة الالهية ولذلك قال فى حق آدم الذى
هو البرنامج معرب برنامه وفى بعض النسخ هو الانموذج معرب نمودنامه وعلى
التقديرين هو العنوان الجامع لما فى صحيفة الكتاب من السلام والاوصاف و
الاحكام فان آدم ايضا هو الجامع لنعوت الحضرة الالهية التى هى الذات والصفات
والافعال ان الله خلق آدم على صورته وليست صورته سوى الحضرة الالهية

فاوجد فی هذا المختصر الشریف الذی هو الانسان الکامل جمیع الاسماء الالٰهیة وحقایق
ما خرج عنه فی العالم الکبیر المنفصل بعضها عن بعض وانما قال وحقایق ما خرج عنه
فی العالم الکبیر لان جمیع ما فی العالم لیست موجودة فی الانسان بحسب صورها بل
بحسب حقائقها التی هی بها هی وجعله باعتبار تالف الجمعیة روحا للعالم بان صیر
ذلک الکثیر شخصا واحدا فصیر الروح الاعضاء المتکثرة جسدا واحدا فسخر له العلو
والسفل لکمال الصورة وجامعیتها الصورة الالٰهیة والکونیة فکما انه لیس شیئ من
العالم الا وهو یسبح الله بحمده مما یعطیه حقیقة ذاته والمسبح مسخر لمن یسبحه کذلک
لیس شیئ من العالم الا وهو مسخر لهذا الانسان لما تعطیه حقیقة صورته فقال وسخر
لکم ما فی السموت وما فی الارض جمیعا منه فکل ما فی العالم تحت تسخیر الانسان علم
ذلک من علمه وهو الانسان الکامل اذ هو الذی یعلمه بالکشف والوجدان وجهل ذلک
من جهله وهو الانسان الحیوان فکانت صورة القاء موسی فی التابوت والقاء التابوت فی
الیم صورة هلاک فی الظاهر وفی الباطن کانت نجاة له من القتل فحیی موسی بالالقاء
فی الیم کما تحیی النفوس بالعلم من موت الجهل کما قال او من کان میتا یعنی بالجهل
فاحییناه یعنی بالعلم وجعلنا له نورا یمشی به فی الناس وهو الهدی کمن مثله فی الظلمات
وهی الضلال لیس بخارج منها ای لا یهتدی ابدا وانما لا یهتدی ابدا فان الامر لی
امر الضلال فی نفسه لا غایة له یوقف عندها فینجو الضال الحائرین من ضلالة الجهالة
فالهدی ان یهتدی الانسان الی الحیرة المحمودة الحاصلة من شهود وحدة التجلیات
المتکثرة المحیرة للعقول والاوهام وظهور الانوار الحقیقیة العاجزة عن ادراکها البصائر و
الافهام وذلک عین الهدایة ولذلک قال صلی الله علیه واله وسلم رب زدنی تحیرا
اسے هدایة وعلما فیعلم ان الامر حیرة والحیرة فیها قلق وحرکة والحرکة فیها حیوة
فلا سکون فیها ای فی الحیرة لما فیها من الحرکة المنافیة للسکون واذ لا سکون فلا موت

فان انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم وکما ان الحرکة فیها حیوة فکذلک فیها وجود فلا عدم لانهما لا یجتمعان فی محل واحد والحاصل ان العلم یعطی الهدایة والهدایة تعطی الحیرة والحیرة توجب الحرکة والحرکة فیها الحیوة والوجود فلا موت فیها ولا عدم فیعطی العلم البقاء الابدی وکذلک فی الماء ای کحال العلم الحال فی الماء الذی به حیوة الارض کما یدل علیه قوله تعالی وتری الارض هامدة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت وربت وانبتت من کل زوج بهیج وحرکتها ای حرکة الارض اللازمة لحیاتها ما یدل علیه قوله فاهتزت وحملها الذی اعطاه انزال الماء علیها انزال النطفة علی المراة ما یدل علیه قوله وربت ای ازدادت فی ولادتها بعد حملها ما یدل علیه قوله وانبتت من کل زوج بهیج ای انها یعنی الارض ما ولدت الا من یشبهها ای امرا طبیعیا مثلها فالزوج عبارة عن الولد فانه زوج والده بحسب المماثلة الطبیعیة فکانت الزوجیة التی هی الشفعیة حاصلة لها ای للارض بما تولد منها وظهر عنها کذلک وجود الحق الذی هو واحد ی العین کالارض الهامدة کانت الکثرة له وتعدد الاسماء انه کذا او کذا بما ظهر عنه من العالم ظهور ما انبتته الارض من کل زوج بهیج فان العالم هو الذی یطلب بنشأته الحاملة للفوائد کلها حقایق الاسماء الالهیة التی هی کالازواج النابتة من ارض تلک القابلیات فثبت بالثاء المثلثة کذا فی النسخة المقروءة علیه رضی الله عنه وصححه بعض الشارحین بالنون ای ثبت به ای بالعالم وبخالقه احدیة الکثرة الاسمائیة وقد کان احدی العین من حیث ذاته کالجوهر الهیولانی الذی هو احدی العین من حیث ذاته وکثیر بالصور الظاهرة فیه التی هو حامل لها بذاته کذلک الحق سبحانه احدی العین من حیث ذاته کثیر بما ظهر منه من صور التجلی التی هی الاسماء والصفات فکان الحق سبحانه مجلی صورة العالم ومرآتها فظهرت فیه کثرة صورها المشهودة مع الاحدیة المعقولة فانظر ما احسن هذا التعلیم الالهی الذی خص بالاطلاع

عليه من شاء من عباده وذلك بلسان الاشارة حيث اشار بالاحوال الثابتة للارض والطارية لها بعد انزال الماء عليها الى احدية عينيته سبحانه تعالى فى حد ذاته و احدية كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صور العالم عنه ولما وجده آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجرة فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم فاراد قتله فقالت امرأته و كانت منطقة بالنطق الالٰهى الظاهر فيها من غير تعمد واختيار ولهذا كانت صادقة فيما قالت لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها و لمريم ابنة عمران بالكمال الذى هو للذكران قال صلى الله عليه وآله وسلم كملت من النساء اربع مريم ابنت عمران وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة رضى الله عنهن فقالت لفرعون فى حق موسى انه قرة عين لى ولك فبه قرت عينها بالكمال الذى حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذى اعطاه الله عند الغرق فقبضه الله طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الآثام والاسلام يجب ما قبله كما قال صلى الله عليه وآله وسلم ان الاسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها اى يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر و المعاصى والذنوب وجعله آية على عنايته سبحانه لمن شاء من عباده كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية حتى لا ييأس احد من رحمة الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وفى حصر اليأس فى الكافرين دلالة على عدم دخول فرعون فيهم فانه ما يئس من رحمة الله فلو كان فرعون ممن ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان ثم انه قد رسخ فى نفوس العامة شقاوة فرعون وكفره ودخوله النار خالدا بما ثبت عنه قبل الغرق من المعادات لموسى عليه السلام ولما قال انا ربكم الاعلى وبقوله ما علمت لكم من اله غيرى وبغيره من اقواله وافعاله السيئة

اذ ذاك ولكن القرآن اصدق شاهد بايمانه عند الغرق قبل ان يغرغر او تظهر احكام الدار الآخرة عليه بعد تعطيل قواه الحسية فان ذلك هو الذى لا يعتبر شرعاً بل حال تمكنه من النطق بالايمان وعلمه بان النجاة فى ذلك فقال آمنت انه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين وهذا اخبار صحيح لا يداخله النسخ ولا نص على عدم قبول ايمانه هذا فان الآيات التى يستدل بها اهل الظاهر على عدم قبول ايمانه قابلة للتاويل على وجه لا ينافى قبول ايمانه كما اولها بعض الشارحين ثم ان هذا الكلام لما كان مما تفرد به الشيخ رضى الله عنه بين ائمة الاسلام مع رسوخ اعتقاد كفر فرعون وعناده فى النفوس شنع عليه القاصرون وبالغوا فى انكاره فلا حاجة الى تلك المبالغة فانه لا مبالغة له رضى الله عنه فى ذلك كما يقول فى آخر هذا الفص هذا هو الظاهر الذى ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص فى ذلك يستندون اليه فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه انه قرة عين لى ولك لا تقتلوه عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام وان كان ما شعرا بانه هو النبى الذى يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغاً من الهم الذى كان قد اصابها ثم ان من جملة الاختصاصات والنعم التى كانت فى حق موسى وامه ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل على ثدى امه فارضعته ليكمل الله لها سرورها به كذلك اى كما حرم الله عليه المراضع حتى اقبل على ثدى امه كذلك حرم علم الشرائع التى نسخت بشريعته عليه السلام حتى اقبل على الاصل الذى منه جاء كما قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة اى طريقاً ومنهاجاً فسر الشرعة بالطريق والمنهاج ايضاً هو الطريق لكن عند الوقف يصير منهاجاً فتشير الكلمتين احدهما منها والآخر جا فيكون ان يفهم

منه ممن يفهم لسان الاشارة المعنى الذي ذكره وفهم هذا المعنى لا يتوقف على قراءة
بعض القراء جاء بالمد ولهذا قال اسمى ومن تلك الطريقة جاء فكان هذا القول
اشارة الى الاصل الذي منه جاء الى هذا العالم وليس الا الحق فهو ابى الاصل الذي
منه جاء وهو غذاؤه اي ما يتغذى منه كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله
ولما اشار الى ان شريعته نسخت الشرائع الاخر وذلك النسخ لا يكون الا بتحليل ما كان
حراما وتحريم ما كان حلالا اشار اليه بقوله فما كان حراما في شرع يكون حلالا
في شرع اخر وبالعكس يعني في الصورة اعني قولي يكون حلالا يعني حكم ان ما كان
حراما يكون بعينه حلالا انما هو في الصورة ولكن في نفس الامر ما هو اي ليس الذي
هو حلال اخر عين ما مضى وكان حراما لان الامر اي امر الوجود خلق جديد ولا
تكرار في التجلي الوجودي مع الانات فكيف مع الدهور والاعوام فليس احدهما
عين الاخر بل مثله ولهذا اي ولان الامر خلق جديد نبهناك على ان الاتحاد
بينهما انما هو بحسب الصورة لا بحسب نفس الامر فكنى الله سبحانه عن هذا اي
عن عدم تغذيته الا من اصله في حق موسى بتحريم المراضع فامه على الحقيقة من
ارضعته وان لم تلده لا من ولدته ولم ترضعه وهذا بحسب الفرض والتقدير
لانه ما ارضعته الا ام ولادته وانما قلنا ام الولد من ارضعته لا من ولدته فان ام
الولادة حملته على جهة الامانة فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها
في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان فانه ما تغذى الا بما لو انه لم يتغذ به ولم
يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها ولامرضها فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك
الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها
ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت بارضاعه
حياته وابقاءه فجعل الله ذلك لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة عليه فضل

الالام وولادته لتقرعينها ايضا بتربيته وتشاهد انتشاءه فى حجرها ولا تحزن ونجاه الله
من غم التابوت غم التابوت اشارة الى ظلمة الطبيعة والنجاة منها انما يكون بالعلم و
لذلك قال فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهى وان لم يخرج عنها فان
الخلاص منها بالكلية لايتيسر فى هذه النشاة وفتنه فتونا اشارة الى قوله وفتناه
فتونا والتلاوة وفتناك فتونا اى اختبره فى مواطن كثيرة ليتحق فى نفسه صبره
على ما ابتلى الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطى بما الهمه الله ووفقه له فى
سره متعلق بالهمه وان لم يعلم بذلك الالهام والتوفيق ولكن كان فيه علامة على
ذلك وهو انه لم يجد فى نفسه اكتراثا يعنى مبالاة بقتله مع كونه ما توقف حتى ياتيه
امر ربه بذلك الفعل يعنى القتل كما هو مقتضى منصب النبوة فعدم مبالاته بقتله
مع عدم انتظاره الوحى علامة كونه ملهما به فى السر والا ينبغى ان يعتريه وحشة
عظيمة من ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلام كان ملهما فى قتل القبطى لان
النبى معصوم الباطن اى باطنه معصوم عن ان يميل الى امر لم يكن مامورا به
من عند ربه وان كان فى السر من حيث لا يشعر حتى ينبأ اى يخبر بذلك اى بان
ذلك الامر مامور به فى السر ولهذا اى ولكون النبى معصوم الباطن من حيث لا
يشعر حتى ينبأ اراه الخضر حين قصد تنبيهه على ما ذهل عنه من كونه ملهما
بقتل القبطى قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطى فقال له الخضر ما
فعلته عن امرى ينبهه على مرتبته قبل ان ينبأ اى يخبر بانه كان فى سره مامورا
بقتل القبطى انه كان معصوم الحركة فى قتله فى نفس الامر وان لم يشعر بذلك وقدم
ذكر قتل الغلام لعظم شانه والا فالمتقدم وجودا ذكر امر السفينة واراه ايضا خرق
السفينة التى ظاهرها اى ظاهر خرقها هلاك وباطنها اى باطن خرقها نجاة من
يد الغاصب جعل لذلك فى مقابلة التابوت له الذى كان فى اليم مطبقا عليه

فان ظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلته به امه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون
ان يذبحه صبرا وهى تنظر اليه فان هذه الصورة هى اشد ما يكون تاثيرا فى
الام فقوله صبرا بالصاد المهملة والباء الموحدة لانه العبارة المتعارفة فى مثل هذا
القتل لا بالضاد المعجمة والياء المنقوطة من تحتها بنقطتين فانه تصحيف و
الذبح صبرا هو ان يحبس ذو روح لان يرمى عليه لقتله مع الوحى الذى الهمها الله
به من حيث لا تشعر فوجدت فى نفسها انها ترضعه فاذا خافت عليه القته
فى اليم فان فى المثل عين لا ترى قلب لا يفجع اى لا يوجع من الفجعة المصيبة اذا اوجعته و
فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على
ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به فعاشت بهذا الظن فى نفسها والرجاء
يقابل الخوف واليأس فحين جاء الرجاء انكسرت سورة الخوف واليأس وقالت
حين الهمت لذلك اى لقولها لعل هذا هو الرسول الذى يهلك فرعون والقبط
على يده فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها اذ لم يكن عندها دليل
يفيد العلم بذلك وهو اى ذلك التوهم والظن علم باعتبار ان متعلقها حق مطابق
للواقع متحقق فى نفس الامر ثم انه لما وقع عليه اى على موسى عليه السلام الطلب
لاجل قتل القبطى خرج فارا خوفا من القتل فى الظاهر وكان فى المعنى فارا حبا
فى النجاة فان الحركة ابدا انما هى حبية ويحجب الناظر فيها اى فى الحركة عن
الاسباب الحقيقية باسباب اخر غير الحقيقية وليست هذه الاسباب الغير الحقيقية
تلك الاسباب الحقيقية وذلك لان الاصل فى الحركات حركة العالم من العدم
الاضافى الذى هو الوجود العلمى الذى كان العالم ساكنا اى ثابتا فيه الى الوجود العينى
بل من مرتبة للوجود باطنة الى مرتبة له اخرى ظاهرة ولذلك يقال ان الامر اى امر الوجود
حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة حب وقد نبه رسول الله صلى

الله علیه وآله وسلم علی ذلك بقوله عن الله عز وجل كنت كنزا لم اعرف فاحببت ان
اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فی عینه ای فی وجوده العینی فحرکته من
العدم الی الوجود حرکة حب الموجد لذلك ای لوجود العالم اذ به یظهر کمالات ذاته
واثار اسمائه وصفاته ولان العالم ایضا یحب شهود نفسه وجودا ای من حیث الوجود
العینی کما شهدها ثبوتا ای من حیث الثبوت العلمی فکانت بکل وجه حرکته من
العدم الثبوتی ای العدم الذی لیس للعالم فیه الا الثبوت فی العلم الی الوجود العینی
حرکة حب من جانب الحق ومن جانبه ای جانب العالم فان الکمال محبوب لذاته
وهو لا یظهر الا بالوجود العینی ولما کان لقائل ان یقول کان علم الحق قبل وجود العالم
متعلقا بذاته وصفاته وکمالاته فما فائدة وجود العالم دفعه بقوله وعلمه تعالی
بنفسه من حیث هو غنی عن العالمین هو ما حصل له ازلا وابدا وما بقی الا تمام
مرتبة العلم بالعلم الحادث الذی یکون ظاهرا من هذه الاعیان اعیان العالم اذا
وجدت فیظهر صورة الکمال بالعلم المحدث والقدیم فتکمل مرتبة العلم بالوجهین
وکذا غیره من الاسماء والصفات کالارادة والقدرة وغیرهما وفی الفتوحات المکیة
وجود الممکنات لکمال مراتب الوجود الذاتی والفرقانی والعلم الحادث الذی تظهر
فی المظاهر هو المشار الیه بقوله لنعلم من یتبع الرسول ممن ینقلب علی عقبیه ولکن
یکمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلی وغیر ازلی فهو الحادث فالازلی وجود
الحق لنفسه وغیر الازلی وجود الحق وظهوره بصور العالم الثابت فی مرتبة العلم فیسمی
ظهوره بصورة العالم حدوثا لانه ظهر بعضه ای بعض العالم لبعضه بعد ما لم
یکن ظاهرا له وظهر لنفسه بصور العالم بعد ما لم یکن ظاهرا بها فکمل الوجود بانضمام
الوجود الحادث الی الوجود القدیم فکانت حرکة العالم من العلم الی العین حرکة حبیة
منبعثة من الحق او العالم للکمال ای لظهور الکمال الالهی والکونی فافهم لا تراه

اى الحق سبحانه كيف نفس عن الاسماء الالهية اے ازال عنها ما كانت تجده تلك
الاسماء من الكرب من عدم ظهور آثارها فى عين مسمى العالم فكانت الراحة بزوال
كرب عدم ظهور الاسماء بآثارها واندماجها فى مرتبة البطون محبوبة له تعالى
ولم يوصل اليها الا بالوجود الصورى العينى الشهادى الاعلى والاسفل فثبت ان
الحركة مطلقا كانت للحب فما ثمه حركة فى الكون الا وهى حبية فمن العلماء من يعلم
ذلك ومنهم من يحجبه السبب الاقرب لحكمه اى حكم السبب الاقرب واستيلائه
فى الحال واستيلائه على النفس اے نفس المحجوب فكان الخوف لموسى مشهودا له
بما وقع من قتله القبطى وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر فى الظاهر لما
خاف وفى المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون وعمله بالباء متعلقه بعمله والضمير
راجع الى موسى او متعلقة بالنجاة والضمير للموصول فذكر موسى السبب الاقرب
المشهود له فى الوقت اى وقت قصد الفرار السبب الذى هو كصورة الجسم للبشر
من حيث انه هو المشهود اولا وحب النجاة متضمن فيه اى فى السبب الاقرب
اعنى الخوف تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء صلوات الرحمن عليهم لهم
لسان الظاهر الذى تتحد به الخواص والعوام به يتكلمون لعموم الخطاب اى لعموم خطابهم
كل من ارسلوا اليهم فينبغى ان يكون خطابهم على وجه يفهمه العامة واعتمادهم
على فهم السامع العالم الذى يفهم بمجرد ما سمع الكلام الملقى الى العامة الحقائق
بضرب من الاشارات الخفية التى لا تفهمها العامة فلا يعتبر الرسل فى خطابهم
الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم فاكتفوا فى مخاطبتهم باشارات غامضة و
تنبيهات خفية منطوية تحت ما القوا الى العامة كما نبه صلى الله عليه وسلم على
هذه المرتبة فى العطايا وقسمتها فقال انى لاعطى الرجل وغيره احب الى منه
مخافة ان يكبه اے يلقى الله ذلك الرجل على وجهه فى النار لو لم اعطه فاعتبر رسول

الله صلى الله عليه وسلم في قسمة العطايا الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه
الطمع والطبع اما بفتح الباء اي الذين اشار الى قوله طبع على قلوبهم كما قال بل ران
على قلوبهم او بسكونها وبه قيد النسخة المقروة عليه رضا اي غلب عليه هوى
الطبع فهو يحكمه لا بحكم الشرع قالوا التكاليف تسليط الشرع على الطبع فكما اعتبر الرسول
صلى الله عليه وسلم الضعيف العقل في العطايا فكذا اما جاؤا اي الانبياء به من
العلوم جاؤا به وعليه خلعة ادنى الفهوم اي خلعة يصل ادنى الفهوم الى ما تحتها
في اول مرتبة ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول ما احسن هذه الخلعة ويراها
غاية الدرجة هذا امثال العلماء الظاهر واشار الى علماء الباطن بقوله ويقول صاحب
الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم عند الخوض في بحار معانيه بما استوجب
هذا اي بموجب استحقاقه هذا القول هذه الخلعة من الملك هذا مقول القول
فينظر بعد هذا القول في قدر الخلعة ومرتبتها بين الخلع في الفصاحة والبلاغة
وغيرهما وصنفها من الثياب اعربية هي ام سريانية او غيرهما فيعلم منها قدر من
خلعت عليه من الحقائق والدقايق فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل
هذا الذي ذكر من قدر الخلعة وصنفها وقدر من خلعت عليه ولما علمت الانبياء
والرسل والورثة ان في العالم وفي امتهم من هو بهذه المثابة في الفهم عمدوا في
العبارة عن مقاصدهم الى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام
فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة بما صح له به اسم انه خاص فيتميز
به عن العامي فاكتفى المبلغون العلوم بهذا القدر عن الايجاد والاشارة في حق
الخواص فهذا حكمة قوله ففررت منكم لما خفتكم حيث عبر عن سبب فراره و
حركته بالخوف الذي هو السبب الاقرب لمشاهدة العامة ولم يقل ففررت منكم
حبا في السلامة والعافية فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير اجر

ثم تولى الى الظل الالهى فقال رب انى لما انزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله
السقى منصوب على انه مفعول لعمله لانه مصدر وقيل مجرور على انه بدل
من عمله او عطف بيان عين الخير الذى انزله الله اليه ووصف نفسه بالفقر الى
الله فى الخير الذى عنده لا الى ما انزل اليه ولذا قال لما انزلت الى ولم يقل الى ما
انزلت فاراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر فعتبه موسى على ذلك بقوله لو
شئت لاتخذت عليه اجرا فذكره الخضر سقايته من غير اجر الى غير ذلك
مما لم يذكر فى هذا الكتاب بل فى القرآن روى عن الشيخ رضى الله تعالى عنه
انه اجتمع بابى العباس الخضر صلوات الله عليه فقال له كنت قد اعددت لموسى
بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان اجتماعه فلم يصبر
على ثلث مسائل وكان ما اعده الخضر لموسى عليهما السلام كثيرا حتى تمنى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى
يقص الله تعالى عليه اى على الرسول صلى الله عليه وسلم من امرهما اى موسى
والخضر فيعلم صلى الله عليه وسلم بذلك ما وفق الله موسى عليه السلام من
الاعمال من غير علم منه واختيار اذ لو كان عن علم فيما صدر منه من الاعمال ما
انكر مثل ذلك على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى بالعلم حيث قال
وعلمناه من لدنا علما وزكاه وعدله حيث قال وآتيناه رحمة من عندنا ومع
هذا اغفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه الخضر عليه فى اتباعه حيث قال فان
اتبعتنى فلا تسألنى عن شىء حتى احدث لك منه ذكرا وانما اغفل موسى عما اغفل
رحمة بنا اذا نسينا امر الله فانه لما نسى تزكية الله ولم يواخذ بذلك علمنا انه لا
يواخذ احد بالنسيان فكان ذلك رحمة بنا ولو كان موسى عالما بذلك لما قال
له الخضر ما لم تحط به خبرا اى انى على علم لم يحصل لك عن ذوق فان الخبرة هى

العلم الحاصل عن الذوق كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف الخضر عليه السلام من
نفسه واما حكمة فراقه معه ان في مواصلتهما فائدة لهما ولكل من سمع قصتهما من
العالمين فلان الرسول يقول الله فيه اى في شانه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا واتقوا الله فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند
هذا القول وقد علم الخضر ان موسى رسول الله فاخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الادب
حقه مع الرسول فقال موسى له ان سالتك عن شئ بعدها فلا تصاحبني فنهاه
عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى
لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه اى لعلم موسى بقدر الرتبة التي هو اى موسى
فيها وهى الرسالة التي انطقته بالنهى عن ان يصحبه فسكت موسى عند اخبار الخضر اياه
بالفراق فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الادب الالهى حقه فان
توفية كل منهما حق الادب بالنسبة الى الآخر كان لله ومن الله فكان ادبهما الهيا والى
انصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على علم علمنيه الله لا تعلمه
انت وانت على علم علمكه الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء
لما جرحه به في قوله وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة
وليست تلك المرتبة للخضر وظهر مثل ذلك الانصاف الذى ظهر من الخضر من محمد
صلى الله عليه وسلم في شان الامة المحمدية في حديث ابار النخل فقال عليه السلام
لاصحابه انتم اعلم بمصالح دنياكم فاعترف باعلميتهم في المصالح الجزئية ولا شك
ان العلم بالشئ مطلقا جزئيا كان او كليا خير من الجهل به ولهذا امدح الله نفسه
انه بكل شئ عليم فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا
منه لكونه لا خبرة له بذلك فانه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك
بل كان شغله بالاهم فالاهم مما له دخل في امر الرسالة فقد نبهتك على ادب عظيم

تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وتادبت بين يدى عباد الله بالانصاف وعدم
الظهور بالدعوى والانانية وقوله فوهب لى ربى حكما يريد الخلافة وجعلنى من
المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل
والولاية بالظهور والغلبة والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به
لاغير كما قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ فان قاتل عليه اى على ما ارسل به
وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبى رسول
كذلك ما كل رسول خليفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه ولما
اظهر موسى عليه السلام مع فرعون ما كان عليه من امر الرسالة والخلافة اقتضى
الوقت ان يظهر فرعون ايضا ما كان عليه من الكمال كما اشار اليه رضى الله عنه
بقوله واما حكمة سوال فرعون عن الماهية الالهية مع تنزهه عنها اذا اريد بها
الماهية المركبة من الجنس والفصل فلم يكن ناشئا عن جهل من فرعون بتنزهه
تعالى عن التركيب من الجنس والفصل وانما كان ناشئا عن قصد اختبار حتى يرى
جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم بالله على
ما هو المطابق للواقع فيستدل بجوابه على صدق دعواه الرسالة وسال سوالا ايهاما
يحتمل وجهين احدهما ان يسال بما فى قوله وما رب العالمين عن تمام حده المشتمل
على الجنس والفصل كما كان فى مصطلحاتهم المعهودة عندهم وثانيهما ان يسال
به عن حقيقته التى هو عليها فى نفسها وفى النسخة المقروة على الشيخ رض سوال
ايهام بنقطتين تحته اى سوالا يوهم خلاف مقصود السائل فانه قصد به
السوال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه فى حد ذاته لا عن الحد المشتمل على
الجنس والفصل لكنه يوهمه وكان ذلك الايهام او الابهام فى السوال من اجل الحاضرين
من اصحاب موسى واصحاب فرعون حتى يعرفهم ان جوابه غير مطابق لسواله

فهو اعلم منه من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله من
احتمال الوجهين بل كانوا يحملونه على ما هو المتعارف عندهم فاذا
اجابه جواب العلماء بالامر اظهر فرعون بعد ما عرف صدق دعواه في رسالته
ابقاء لمنصبه ان موسى ما اجابه على طبق سؤاله فيتبين عند الحاضرين لقصور
فهمهم عن ادراك ما هو المقصود من السؤال ومطابقة الجواب له ان فرعون اعلم
من موسى ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي ان يجاب به وهو في الظاهر
اي في ظاهر ما كان معتادا لهم غير جواب منطبق على ما سئل عنه وقد علم
فرعون انه لا يجيبه الا بذلك بتيقنه برسالته باطنا وان لم يكن معترفا بها ظاهرا
فقال لاصحابه ان رسولكم الذي ارسل اليكم على زعمه لمجنون اي مستور عنه
علم ما سالته عنه اذ لا يتصور ان يعلم على البناء للمفعول اي لا يتصور ان يعلم الحق
بحقيقته اصلا او على البناء للفاعل اي لا يتصور ان يعلم رسولكم الذي ارسل
اليكم حقيقة الحق اصلا فالسؤال صحيح فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة
المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب على حقيقة في نفسه تكون لغيره واما الذين جعلوا الحدود
مركبة من جنس وفصل فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك في الجنس فيحتاج الى
الفصل المميز ومن لا جنس له ولا فصل لا يلزم ان لا يكون على حقيقة في نفسه لا
تكون تلك الحقيقة لغيره فالسؤال صحيح على مذهب اهل الحق والعلم الصحيح و
العقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى فان تعريف البسائط
لا يكون الا بلوازمها البينة ومنا اي في هذا السؤال والجواب سر مستور عن
نظر العقل كبير جليل قدره فانه حقيقة مسئلة التوحيد وهو ان رب العالمين
عين العالم والعالمين فانه اي موسى اجاب بالفعل اي بفعل الربوبية التي
ليست الا ظهور الرب بصورة المربوب لمن سال عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي

عين اضافته اے اضافة الحق معبرا عنه بالرب يعنے جعله عين الرب المضاف

الى ما ظهر الحق به من صور العالم فيكون الظاهر هو الحق وصور العالم مظهرا ومرآة

له او عين اضافته الى ما ظهر فيه اے فی الحق من صور العالم فيكون الظاهر صور العالم

والوجود الحق مظهرها ومرآتها فكانه اے موسى قال له اے لفرعون فی جواب قوله

وما رب العالمين قال تاكيد لقال الاول رب العالمين هو الذی يظهر فيه صور

العالمين من علو وهو السماء اے سماء الروحانيات المجردة العالية وسفل وهو الارض

اے ارض الجسمانيات المادية السافلة وما بينهما اے البرزخ الجامع بينهما وهو عالم

المثال المطلق والمقيد ان كنتم موقنين اے اصحاب ايقان شهودی ولا تقييد فی

هذا الشهود فان الصورة لا يقيد المرآة فان المرآة تسعها وغيرها او يظهر هو اے الحق

بها وفيها ولا بد من تقييد فان الحق لا يظهر فی مرای الصور الكونية الا بقدرها

وحسب استعدادها فالآية باعتبار هذا المعنے من قبيل الجواب الثانی فلهذا اخر

قوله او يظهر هو بها عن قوله ان كنتم موقنين ولما سمع فرعون هذا الجواب قال لمن

حوله الا تستمعون فتهيئوا لسماع كلامه فلذلك عدل الى مخاطبتهم بما هو من امور الاموته

الجواب الاول وقال ربكم ورب آبائكم الاولين فان المشار اليهم بآبائهم الاولين كل

ما له دخل فی وجودهم من السموات والارض وما بينهما فرجع هذا الخطاب الى

ذلك الجواب ولهذا طواه الشيخ رضی عن البين وقال فلما قال فرعون لاصحابه انه

لمجنون كما قلنا فی معنے كونه مجنونا اے مستورا عنه علم ما سئل عنه زاد

موسى فی البيان ليعلم فرعون رتبته فی العلم الالهی لعلمه بان فرعون يعلم ذلك اے

العلم الالهی فقال رب المشرق والمغرب فجاء بما يظهر وهو المشرق فانه موضع طلوع

النيرات فنبه به على كل ما ظهر من عالم الشهادة وهو الاسم الظاهر وبما يستتر

وفی النسخة المقروة عليه رض وما يستتر من الثلاثی على صيغة المجهول وهو المغرب

فانه موضع استتارات النیرات فنبه به علی کل ما بطن من عالم الغیب وهو الاسم الباطن والی هذین الاسمین اشار بقوله وهو الذی ما یظهر وما یستر الاسم الظاهر والاسم الباطن المذکوران فی قوله تعالی هو الاول والاخر والظاهر والباطن ورب ما بینهما ای بین المشرق والمغرب وهو الذی ما یدل علی ما بین الظاهر والباطن فی الآیة المذکورة قوله وهو بکل شئ علیم فان الشئ متناول لما بین الظاهر والباطن ایضا کما هو متناول لهما ان کنتم تعقلون ای ان کنتم اصحاب التقیید اصحاب تقیید فان للعقل التقیید وفی النسخة المقروة فان العقل یقید فالجواب الاول جواب الموقنین وهم اهل الکشف والوجود فقال لهم ان کنتم موقنین ای اهل الکشف والوجود فقد اعلمتکم بما تیقنتموه فی شهودکم ووجودکم فان لم تکونوا من هذا الصنف فقد اجبتکم فی الجواب الثانی ان کنتم اهل عقل وتقیید وحصرتم الحق فیما تعطیه ادلة عقولکم والسر فی ان الکشف والوجود یعطی الاطلاق والعقل التقیید ان صاحب الکشف یعرف الحق اولا علی ما هو علیه من القدس والاطلاق ویتنزل من معرفته الی معرفته مظاهره المقیدة فهو یعرف الاشیاء بالحق لا الحق بالاشیاء واما العقل فلا یعرف الحق الا بالاشیاء والاشیاء مقیدات لا تعطی الا التقیید کما انک اذا لم تعرف زیدا او وصل الیک کتابه فما تعرفه الا بکونه کاتبا فهذه المعرفة لا تعطی الا التقیید بخلاف ما اذا عرفت زیدا اولا بما هو علیه فی نفس الامر وتنزل من معرفته الی معرفة کمالاته فلا شک انک لا تقیده بالکتابة اذا کانت هناک کمالات اخر فان قلت کل من الآیتین یحتمل الاطلاق والتقیید فلو حملت الآیة الاولی علی الاطلاق الذی هو مقتضی الکشف والوجود والثانیة علی التقیید الذی هو مقتضی العقل قلنا لئلا یلزم التکرار فی الجواب فانه لا یناسب الکمال الموسوی والقرینة علی ذلک قوله ان کنتم موقنین وان کنتم تعقلون فظهر موسی

بالوجهين الكشفي والعقلي ليعلم فرعون فضله وصدقه في ادعائه الرسالة وعلم
موسى ان فرعون علم ذلك او من شانه انه يعلم ذلك لكونه سال عن الماهية فعلم
موسى ان سواله ليس على اصطلاح القدماء في السوال بما فلذلك اجاب
بالوجهين الكشفي والعقلي فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السوال فان تمكين المخطي
على الخطاء في قوة الخطاء حاشاه من ذلك فعلم من تمكين موسى له ان له علما
بذلك فلما جعل موسى المسئول عنه يعني رب العالمين عين العالم بلسان
التوحيد وفرعون من العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون فقال
له لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين والسين في السجن من
حروف الزوائد فلم يبق فيه من الحروف الاصلية الا ما هو مادة الجنون اعني
الجيم والنون وهو الستر وان لم يكن مضاعفا فان اعتبار ذلك انما يكون في
لسان العبارة واما في لسان الاشارة فيكفي في الدلالة على المعنى المشار اليه
بعض حروف اللفظ الدال عليه فلا يعتبر الوضع والاشتقاق فيه كمن فهم عن
سعتري سعتري) فوجد وجدا عظيما فلهذا قال في معناه اي لاسترنك تحت
ظهوري وغلبتي عليك فانك اجبتني بما ايدتني به وهو قولك بان رب العالمين
عين العالم وانا من العالم فايدني هذا القول منك على ان اقول لك مثل هذا
القول المشعر بظهوري عليك وسترك تحت ظهوري ولما كان لموسى ان يقول في
مقابلته كما ان قولي يؤيدك كذلك يؤيدني فانه كما انك من العالم الذي هو
عين الحق كذلك انا ايضا منه فمن اين ظهورك علي فقدم فرعون بقوله فان
قلت يا موسى لي بلسان الاشارة فقد جهلت يا فرعون بوعيدك اياي بالسجن
والستر والعين الظاهر فيك وفي واحدة فكيف فرقت بيننا بظهورك علي وانقهاري
تحت ظهورك فيقول فرعون انما فرقت مراتب الكثرة المتفرقة العين الواحدة

اردتها متكثرة متفرقة ما تفرقت العين فی نفسها ولا انقسمت فی ذاتها ومرتبتی
الآن التحكم فيك يا موسى والظهور عليك بالفعل والتاثير فيك بان استجنك
واسترك بحسب مرتبتی وانا انت بالعين وانا غيرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسى
منه اعطاه حقه فی كونه يقول له لا تقدر على ذلك اولا تقول فان حقه ان لا تقول
له ذلك كيف والرتبة تشهد له اے لفرعون بالقدرة عليه ای على موسى واظهار
الاثر فيه لان الحق فی رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحكم على الرتبة التی
كان فيها ظهور موسى فی ذلك المجلس لا فی آخر الامر فقال موسى له اے لفرعون
يظهر له المانع من تعدیه عليه بالستر والسجن او لو جئتك بشیء مبين اے
وتفعل ذلك لو جئتك باية مظهرة لی عليك فلم يسع فرعون الا ان يقول له فات
به ان كنت من الصادقين حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الرای من قوم بعد
الانصاف فكانوا يرتابون فيه وهی الطائفة التی استخفها فرعون فاطاعوه انهم
كانوا قوما فاسقين ای خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة من انكار ما ادعاه
فرعون انكارا باللسان الظاهر صدقه فی غريزة العقل فان له ای للعقل حدا
يقف العقل عنده ای عند ذلك الحد اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين و
لهذا اے لتفاوت مرتبتی الكشف والعقل جاء موسى فی الجواب بما يقبله
الموقن المشاهد لا طلاقه والعاقل القائل بتقييده خاصة فالقى عصاه وهی
صورة ما عصی به اے ملكة كفر وعناد عصى بها فرعون موسى فی ابائه عن اجابة
دعوته فاذا هی ثعبان تثعب منه وتنفجر عيون علم وكشف من ثعبت الماء
فانثعب ای فجرته فانفجر مبين ولما كانت الحيوة الحقيقية هی الحيوة العلمية فسر
الثعبان المبين بقوله ای حية ظاهرة فانقلبت العصا ثعبانا كما ينقلب المعصية
التی هی السيئة طاعة اے حسنة كما قال تعالى يبدل الله سيأتهم حسنات يعنی

فى الحكم فان الاعيان انفسها لا يتبدل ولكن تنقلب احكامها فظهر الحكم هنا اے
فى مادة انقلاب العصا ثعبانا عينا متميزة اى ظهور عين متميزة الاحكام فے
جوهر واحد فهى العصا حيث كان يتوكاء عليها وهى الحية من انها يحس منها
الحس والحركة والثعبان الظاهر باعتبار التقامها امثالها من الحيات والعصا فالتقم
امثاله من الحيات من كونها اى من حيث كونها حية والعصا من كونها عصى فظهرت
حجة موسى على حجج فرعون الظاهرة فى صورة عصے وحيات وحبال فكانت للسحرة
الحبال ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير وهو الممتد من الرمل المستطيل
الذے به يهتدى السارى الى بيته اى مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسے
بمنزلة الحبال اى التلال الصغيرة من الجبال الشامخة فلما رات السحرة ذلك علموا
رتبة موسى وعلو قدره فى العلم وان الذى راوه ليس من مقدور البشر وان كان
من مقدور البشر فلا يكون الا ممن له تميز فى العلم المحقق عن التخييل والايهام
فامنوا برب العالمين وهذا القول عند القوم كان مجملا لادعاء فرعون انه ذلك فبينوه
بقولهم رب موسى وهارون اى الرب الذى يدعوا اليه موسى وهارون لعلمهم
بان القوم يعلمون انه اى موسى مع اخيه هارون ما دعا لفرعون اے الى فرعون فلا
اجمال فيه ولما كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت وانه اے صاحب
الوقت هو الخليفة بالسيف اى خليفة الدولة الظاهرة وان جار فى العرف النا
موسى اے وان كان جايرا بموجب الحكم الشرعى لذلك اى لكونه خليفة بالسيف
قال انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل اربابا بنسبة ما فانا الاعلى منهم بما اعطيته
فى الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه واقروا
له بذلك فقالوا له انما تقضى هذه الحيوة الدنيا المبنى امرها على الغلبة بالسيف
فاقض ما انت قاض فيه وحاكم عليه فى هذه النشاة الجسمانية فالدولة التى هے

الخلافة الصورية لك فصح قوله لهم انا ربكم الاعلى فانه وان كان عين الحق فالصورة
التى تعينت العين بها لفرعون فقطع الايدى والارجل وصلب بعين حق فى
صورة باطل فان من جملة ما تعينت به عين الحق صورة الباطل قال الشيخ ابو مدين
قدس سره لا تنكر الباطل فى طوره فانه بعض ظهوراته وذلك القطع والصلب
انما هو لنيل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما من طرف فرعون ليظهر تحكمه
وسلطنته لينقاد له الاخرون واما من طرف السحرة ليصلوا الى الدرجات العالية
والمراتب الكمالية وانما لا تنال تلك المراتب الا بذلك الفعل فان ذلك الفعل من
قبيل الاسباب لها وان الاسباب لا سبيل الى تعطيلها لان الاعيان الثابتة المرتبطة
بعضها ببعض بالسببية والمسببية فى الثبوت العلمى اقتضتها فلا تظهر فى الوجود العينى
الا بصورة ما هى عليه فى الثبوت العلمى فكل مسبب يكون مرتبطا بسبب فى الثبوت
العلمى لا يتحقق فى الوجود العينى الا به اذ لا تبديل لكلمات الله وليست كلمات
الله سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها فى الحضرة
العلمية وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها فى المراتب الوجودية وظهورها
فيها كما تقول حدث اليوم عندنا انسان زائر او ضيف ولا يلزم من حدوثه
انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك قال تعالى فى كلامه العزيز اى
فى شان اتيانه مع قدم كلامه ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم
يلعبون اى محدث اتيانه به وكذلك قوله تعم وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
الا كانوا عنه معرضين والرحمن لا ياتى الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب
الذى هو عدم الرحمة ثم انه لما ذكر الحكم والاسرار التى تضمنتها الايات الواردة فى
شان موسى وفرعون اراد ان يبين ان مثل هذا الايمان اى ايمان فرعون وغيره
ممن آمن عند الياس من غير ان يقع فى الغرغرة ويرى عذاب الاخرة وباسها نافع

فى الآخرة وان لم يكن نافعا فى الدنيا فقال واما قوله تعالى فى سورة المؤمن فلم يك
ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده وكذلك قوله مع
الاستثناء فى سورة يونس فلولا كانت قرية آمنت يعنى عند روية العذاب فنفعها
ايمانها الا قوم يونس فلم يدل ذلك المذكور من الآيتين على انه اى ايمانهم عند
الباس لا ينفعهم فى الآخرة وعدم هذه الدلالة انما هو بقوله اى بدليل قوله فى
الاستثناء الا قوم يونس فانه لما استثناهم عن عدم انتفاعهم بالايمان عند رؤية
الباس بين انتفاعهم بالايمان عند رؤية الباس بقوله لما آمنوا كشفنا عنهم
عذاب الخزى فى الحيوة الدنيا ويفهم منه انتفاء المستثنى بالايمان عند روية
الباس فى الحيوة الدنيا وعدم انتفاء المستثنى منهم فى الحيوة الدنيا ولا يلزم من
ذلك عدم انتفاعهم اى انتفاء المستثنى والمستثنى منه جميعا به فى الآخرة ولما
كان عدم انتفاء المستثنى منهم بالايمان فى الحيوة الدنيا مقطوعا به بمقتضى الآيتين
بخلاف عدم انتفاعهم به فى الآخرة حملها الشيخ رض على ما هو مقطوع به فقال
فاراد الحق ان ذلك اى الايمان عند رؤية الباس لا يرفع عنهم الاخذ فى الدنيا فلذلك
اى لاجل انه لا يرفع العذاب فى الحيوة الدنيا اخذ فرعون مع وجود الايمان منه
هذا ان كان امره اى امر فرعون امر من تيقن بالانتقال من الدنيا الى الآخرة فى
تلك الساعة وقرينة الحال تعطى انه ما كان على يقين من ذلك الانتقال لانه
عاين المؤمنين يمشون فى الطريق اليبس الذى ظهر بضرب موسى بعصاه البحر
فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذ آمن بخلاف المحتضر اى حين امر ايمانا متلبسا بحالة
ايمان المحتضر فان ايمانه لم تكن على تيقن من الهلاك بخلاف المحتضر فانه على
تيقن من الهلاك وانما آمن على هذه الصفة حتى لا يلحق به اى بالمحتضر فى
عدم قبول ايمانه فآمن بالذى آمنت به بنو اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان

انی حصل الامر ای امر النجاۃ کما تیقن بہ لکن علی غیر الصورۃ التی اراد فانہ اراد
النجاۃ من عذاب الدنیا فنجاہ اللہ من عذاب الاخرۃ فی نفسہ ای روحہ حین
وفقہ للایمان وبخی بدنہ عن الغرق بقذفہ الی الساحل کما قال تعالیٰ فالیوم
ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک ایۃ لانہ لوغاب بصورتہ ربما قال قومہ
احتجب عن الابصار فارتقی الی السماء او غاب بنوع اخر علی ما اعتقدوہ بالالوھیۃ
فظھر بالصورۃ المعھودۃ میتا لیعلم انہ ھو فقد عمتہ النجاۃ حسا من حیث بدنہ
ومعنی من حیث نفسہ وروحہ ومن حقت علیہ کلمۃ العذاب الاخروی لا یؤمن
ولو جاءتہ کل ایۃ کابی جھل فانہ قال لقاتلہ قل لصاحبک یعنی محمدا صلی اللہ
علیہ وسلم ما انا بنادم عن مخالفتک علی ھذہ الحال ایضا حتی یروا العذاب
الالیم ای یذوقوا العذاب الاخروی فخرج فرعون من ھذا الصنف ھذا ھو
الظاھر الذی ورد بہ القران ثم انا نقول بعد ذلک والامر فیہ موکول الی اللہ لما
استقر فی نفوس عامۃ الخلق من شقائہ وما لھم نص فی ذلک ای فی شقائہ
یستندون الیہ فی اثبات الشقاء لہ واما الہ فلہم حکم اخر لیس ھذا موضعہ ذکرہ
ثم لیعلم انہ ما یقبض اللہ احدا الا وھو مؤمن بما جاءت بہ الاخبار الالھیۃ واعنی
بذلک من کان من المحتضرین الذین حضرھم الموت وھم واقفون علیہ حاضرون
بہ ولھذا یکرہ موت الفجاءۃ وقتل الغفلۃ قیل الفصیح ھہنا بحسب اللغۃ قتل
الغیلۃ بالغین المعجمۃ والیاء المنقوطۃ من تحت بنقطتین وکانہ صحفہ الناسخون
فاما موت الفجاءۃ فحدہ ان یخرج النفس الداخل ولا یدخل النفس الخارج
فھذا موت الفجاءۃ وھذا غیر المحتضر وکذلک قتل الغفلۃ بضرب عنقہ من
ورائہ وھو لا یشعر فیقبض علی ما کان علیہ من ایمان او کفر ولذا قال علیہ السلام
ویحشر الناس علی ما مات علیہ کما انہ یقبض علی ما کان علیہ والمحتضر ما یکون

الا صاحب شهود للملائكة واحوال الآخرة قبل موته فهو صاحب ايمان بانهم فلا
يقبض الا على ما كان عليه اى على ما هو عليه عند الموت لا فى زمان سابق عليه لان كلمة
كان الواقع فى عبارة الحديث النبوى حرف وجودى اى كلمة تدل على وجود خبرها
لاسمها وثبوته له لا يمتزج معه الزمان اى لا يدل على الزمان كقوله تعالى وكان الله
عليما حكيما وكان زيد قائما فان معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصفة
المذكورة فلا يفهم منها الزمان الا بقرائن الاحوال كما اذا قال الشيخ الهرم كنت
شابا قويا هذا والظاهر من قواعد العلوم العربية انه نص فى الزمان حتى لا ينخلع
عنه المعنى بدخول حرف الشرط مثل ان عليه وانخلاعه عنه انما يكون بالقرينة
على عكس ما ذكره ههنا وكان هذا ميل الى ما اصطلح عليه اهل الميزان لجعلهم
اياها رابطة على انهم ايضا يسمونها رابطة زمانية فيفرق بين الكافر والمحتضر فى
الموت وبين الكافر المقتول غفلة او الميت فجاءة كما قلنا فى حد الفجاءة والفرق
بينهما ظ لكن الكلام فى انه هل ينفعه ايمانه بما لم يعتقده قبل ذلك وان
قبض عليه عند الموت فلم يخبر الشيخ رض عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله تعالى
يوم ياتى بعض آيات ربك لا ينفع ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت
فى ايمانها خيرا واما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلانها كانت بغية موسى
فتجلى له فى مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه اعرض
عنه لاجتماع همته حينئذ على مطلوب خاص غيرما تجلى فيه ولو اعرض لعاد
عمله اى حكم عمله عليه فاعرض عنه الحق اى جازاه بالاعراض عنه جزاء وفاقا و
هو مصطفى لقوله اصطفيتك على الناس مقرب لقوله قربناه نجيا فمن قربه اية
تجلى له فى مطلوبه وهو لا يعلم اولا انه هو المطلوب الحقيقى فى صورة مطلوبه المجاز
شعر كنار موسى راها عين حاجته وهو الاله ولكن ليس يدريه وتذكير الضمير فى و

هو الاله لتدكير الخبر وفي يد رية لانه راجع الى الاله اى ليس يعرف الاله
المتجلي فيها اوالى النار بالتاويل المذكور وفقنا الله معشر الطالبين بجمعية الهمة
على مطلوب ينشق عن وجه جمال المطلوب الحق وجمال وجه المحبوب
المطلق +

فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية

الصمد الملجاء والمحتاج اليه ولما كان خالد فى قومه ملجاء لهم يصمدون اليه فى
المهمات ويقصدونه فى الملمات جعلت حكمته صمدية ونسبت الى كلمته
وقصته انه كان فى زمان الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم وبين عيسى
عليه السلام قريبا من مبعث النبى صلى الله عليه وسلم كان مع قومه يسكنون
بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فالتجا اليه قومه
فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التى
خرجت منها ثم قال لاولاده انى ادخل المغارة خلف النار حتى اطفيها وامرهم
ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت
وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان
فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا فخرج عليه السلام من
المغارة وعلى راسه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتمونى واضعتم قولى
ووصيتى واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوما فانه ياتيهم
قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف
فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية
فانتظروا اربعين يوما فجاء القطيع ويقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم
مومنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد

المنبوش فحملتهم الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول الله
صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد فالقى لها رداءه واجلسها عليه وقال مرحبا
بابنة نبي اضاعه قومه اما حكمة خالد بن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية
فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك اى فى البرزخ الا بعد الموت فامر ان ينبش عنه و
يسئل فيخبر ان الحكم فى البرزخ على صورة الحيوة الدنيا فى الالم واللذة والسعادة و
الشقاوة فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به فى حيوتهم الدنيا من احوال
البرزخ والآخرة فكان غرض خالد ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة
للجميع اى جميع العالم فانه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
اعلم خالد ان الله ارسله اى محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين ولم يكن خالد
برسول فاراد ان يحصل من هذه الرحمة فى الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر
بالتبليغ قبل الموت فاراد ان يحظى بذلك فى البرزخ ليكون اقوى فى العلم الذى
الحاصل له فى حق الخلق واحوالهم البرزخية فاضاعه قومه كما علمت ولم يصف
النبى صلى الله عليه وسلم قومه بانهم ضاعوا الا انه لم يكن رسولا مامورا بالتبليغ
حتى يلزم من تضييع ما امرهم به ضياعهم ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين
اولا وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم باضاعة وصيته حيث لم يبلغوه مراده كما
عرفت فهل بلغه الله اجر امنيته فلا شك ولا خلاف فى ان له اجر امنيته وانما
الشك والخلاف فى اجر العمل المطلوب وانه هل يساوى تمنى وقوعه اى وقوع
العمل المطلوب مع عدم وقوعه بالوجود اى وجود العمل المطلوب ام لا فقوله بالوجود
متعلق بتساوى فان فى الشرع ما يؤيد التساوى فى مواضع كثيرة كالآتى الى الصلوة فى
الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة فظاهره انه ليس للآتى للصلوة مجرد
التمنى بل مع السعي الى الجماعة وكالمتمنى مع فقره ما هم عليه اصحاب الثروة و

المال من فعل الخیرات فله مثل اجورهم ولکن له مثل اجورهم فی نیاتهم او فی
عملهم فانهم جمعوا بین العمل والنیة ولم ینص النبی صلی الله علیه وسلم علیهما
ولا علی واحد منهما والظاهر انه لا تساوی بینهما فان النسبة بینهما نسبة الکل الی
الاجزاء ولذلک ابی لعدم التساوی بینهما طلب خالد بن سنان الابلاغ ولو فی
البرزخ حتی یصح له مقام الجمع بین الامرین تمنی العمل والاتیان به فیحصل علی الاجرین
اجر التمنی والعمل والله سبحانه اعلم واعلی واجل +

فص حکمة فردیة فی کلمة محمدیة

لا حاجة لنا ان
نشتغل ببیان جهة توصیف الحکمة المنسوبة الی کلمته صلی الله علیه وسلم بالفردیة
لان الشیخ رض کفی مؤنة هذا الشغل عنا حیث قال انما کانت حکمته فردیة لتفرده
بالاکملیة لانه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی فان الکاملین فی هذا النوع هم
الانبیاء صلوات الله علیهم اجمعین وکل منهم مظهر لاسم کلی وجمیع الاسماء
الکلیة داخلة تحت الاسم الله الذی هو مظهره فهو اکمل هؤلاء الکاملین ولهذا ای
لکونه اکمل النبیین بدئ به الامر ای امر النبوة وختم به ما بدی به بحسب
روحانیته فکان نبیا وادم بین الماء والطین ای بین الروح والجسد وقیل
بین الصورة العلمیة التی هی عینه الثابتة وبین صورته العنصریة ثم کان بنشأته
العنصریة خاتم النبیین ثم یشیر رض الی وجه اخر فی توصیف حکمته صلی الله علیه
بالفردیة فیقول واول الافراد ای الافراد العددیة الثلثة فان الواحد لیس عددا
فما زاد علی هذه الاولیة ای علی هذه الثلثة التی لها الاولیة من الافراد فانه ای
ما زاد علیها فهو متفرع عنها فان الخمسة متفرعة عنها باضافة اخرین منها ای
نفسها والسبعة من الخمسة المتفرعة عنها باضافة جزئین منها الی نفسها والتسعة
بضرب الثلثة فی نفسها وهکذا الی ما لا نهایة لها وکذلک نبینا صلی الله علیه وسلم

من حيث روحه وجسمه وحقيقته الكلية الجامعة لهما اول الافراد الوجودية و
سائر الافراد متفرعة عنها اذ الكل اجزاء وتفاصيل له فكان عليه السلام مع فرديته
الاولية التي هي الثلثة اول دليل على ربه فانه اوتي جوامع الكلم التي هي امهات
الحقائق الالوهية والكونية الجامعة لجزئياتها كما هي مسميات اسماء ادم اي الاسماء
التي علمها ادم اي اودعها في الحقيقة النوعية الانسانية فهو اول دليل على ربه
فان كل دليل يكون غيره فهو جزء من اجزائه فاشبه صلى الله عليه وسلم الدليل
في دلالته وتثليثه اما دلالته وتثليثه صلى الله عليه وسلم فقد عرفتهما واما الدليل
فدلالته على مدلوله واما تثليثه فباعتبار الاصغر والاكبر والحد الاوسط فهو صلى
الله عليه وسلم فرد في نفسه يشبه فردا اخر فقوي فيه معنى الفردية فلذلك وصف
حكمته بالفردية ولما شبه صلى الله عليه وسلم بالدليل فرع على هذا التشبيه امرا
اخر فقال والدليل اي دليل كان فانما هو دليل لنفسه اي دلالته على مدلوله
ذاتية لا يحتاج فيها الى ما سواه فكذلك دلالته صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية
له لا احتياج له فيها الى غيرها بخلاف سائر الموجودات فانه لا يجي منها شئ من
غير استمداد منه ثم فرع رضه على فرديته صلى الله عليه وسلم امرا اخر فقال ولما كانت
حقيقته تعطي الفردية الاولى بما هو مثلث النشأة اي بسبب ان نشأته بحسب
روحه وجسمه وحقيقته الجامعة ثلث لذلك قال في باب المحبة التي هي اصل الوجود
حبب الي من دنياكم ثلث بما فيه من التثليث وسرى اي صور ذلك اي محببة
هذه الامور الثلثة انما انتشأت من نشأته الثلث لكن وجه نطقه عليها ثم ذكر
صلى الله عليه وسلم في معرض بيان هذه الامور الثلثة النساء والطيب وجعلت
قرة عيني في الصلوة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلوة وذلك لان المرأة جزء من
الرجل في اصل ظهور عينها ومعرفة الجزء الذي هو المرأة مقدمة على معرفة

الكل الذى هو الرجل من افراد الانسان ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفة
ربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عليه الصلوة والسلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه فمعرفة المرأة مقدمة على معرفة ربه ومن
البين ان الصلوة مما تتفرع على معرفة الرب فلذلك قدمت النساء على الصلوة
فان شئت قلت بمنع المعرفة اى معرفة ربك بكنهه وحقيقته ذاته فى هذا الخبر
العجز عن الوصول الى غايتها فانه سائغ فيه اى فى هذا الخبر وان شئت قلت
بثبوت المعرفة اى معرفة ربك بصفاته وكمالاته فالاول ان تعرف ان نفسك
لا تعرفها انت بحقيقتها وكنه ذاتها فلا تعرف ربك ايضا كذلك والثانى ان تعرفها
انت بصفاتها وافعالها وآثارها فتعرف ربك ايضا كذلك فبالاعتبار الثانى تكون
كل نفس دليلا على ربه ومرآة لمشاهدة صفاته وافعاله فكان محمد صلى الله
عليه وسلم من حيث نفسه اوضح دليل لجلاء مرآته وصقالتها واشتمالها لجامعيتها
الكمالات كلها على ربه فان ذاته صلى الله عليه وسلم احدية جميع اجزاء العالم
ومن البين ان كل جزء من العالم دليل على اصله وهو الاسم الذى هو ربه فافهم
فهو صلى الله عليه وسلم دليل على جميع الاسماء الالهية التى هى اصول اجزاء العالم
وحيث حبب اليه النساء فحن اليهن حنين الكل الى جزئه عرف ان اصله اشتياق
الحق سبحانه الى عبده الذى نفخ فيه من روحه اشتياق الكل الى جزئه والى هذا
اشار رضى بقوله وانما حبب اليه النساء فحن اليهن لانه من باب حنين الكل الى جزئه فابان
بذلك عن الامر فى نفسه من جانب الحق فى قوله فى هذه النشأة الانسانية
العنصرية ونفخت فيه من روحى ثم وصف الحق نفسه بعد ما قال ونفخت
فيه من روحى واثبت بينه وبين العبد نسبة الكلية والجزئية بشدة الشوق
الى لقائه فقال لداود عليه السلام للمشتاقين اى لاجلهم يا داود انى

لأشد شوقا الیهم یعنی للمشتاقین الیه وهو لقاء خاص لا یکون الا بعد الموت فانه
قال فی حدیث الدجال ان احدکم لن یری ربه حتی یموت فما یشتاق الیه الحق لقاء
العبد رائیا له بعد الموت وهذا هو اللقاء الخاص الذی لا یکون الا بعد الموت فلا بد من
الشوق لمن هذه صفته ای لا بد ان یشتاق الحق الی من هذه الرؤیة التی تکون بعد
الموت صفته فشوق الحق انما یکون لهؤلاء المقربین ای الیهم مع کونه یراهم قبل موتهم
فیحب ان یروه بعده حتی یراهم رائین له ولکنهم ویابی المقام الدنیوی ذلک فما
لم یخرج المقرب عنه بالموت اراد یا کان او طبیعیا فیرتفع عنه الحجاب الدنیوی لا یری
ربه ولا یراه ربه رائیا له به فاشبه رؤیة الحق ایاه رائیا له به قوله حتی نعلم مع کونه
عالما بالمعلومات ازلا وابدا فالعلم الحاصل بالاختبار انما هو العلم الحاصل فی
صور المظاهر فکذلک الحق سبحانه کان یراهم ازلا وابدا فالرؤیة الحاصلة بعد الموت
انما هی فی صور المظاهر وکذلک رؤیته ایاه رائیا له والشوق الی هذه الرؤیة کلها
فی صور المظاهر فهو یشتاق لهذه الصفة الخاصة ای الیها وهی رؤیته التی لا وجود
لها الا عند الموت فیبل بها ای بتلک الصفة التی هی الرؤیة ای یسکن بماء الوصال
شوقهم ای حرارة شوقهم الیه وهو قولنا فهو مشتاق الی الصفة التی فی الرؤیة بعد
الموت باعتبار الاشتمال علی ذکر اشتیاقه الی لقاء العبد کما قال تعالی فی حدیث التردد
وهو ای حدیث التردد من هذا الباب ای من باب ذکر اشتیاقه الی لقاء العبد
ما ترددت فی شیئ انا فاعله ترددی ای مثل ترددی فی قبض نسمة عبدی
المؤمن یکره الموت وانا اکره مسائته ولا بد له من لقائی فبشره ای عبده المؤمن
باللقاء حیث قال ولا بد له من لقائی وما قال له ولا بد له من الموت لئلا یغمه
بذکر الموت ولما کان لا یلقی العبد المؤمن الحق الا بعد الموت کما قال علیه السلام
ان احدکم لن یری ربه حتی یموت لذلک قال تعالی ولا بد له من لقائی فاشتیاق

الحق لیس الا لوجود هذه النسبة وفی النسخة المقروة علیه رضـ فاشتیاق الحق
لوجود هذه النسبة ای الی وجود هذه الصفة النسبیة اعنی لقاء العبد فان النسبة
بین الحق والعبد تشعر بحنین الحبیب ای العبد المؤمن الی رؤیته والی الیه اشد حنینا و
تهوی النفوس ای تضطرب لشوق لقائی ویأبی القضا عن تلک الرؤیه فانه قدّر
لکل احد اجلا معینا لا یمکن تقدیمه ولا تاخیره فاشکوا الانین من التحنن الی حلول
الاجل ویشکو المحب الانین فلما ابان الحق سبحانه ای اظهر انه نفخ فیه من روحه
فما اشتاق الا لنفسه فان روحه لیس الا نفس هویته منصبغة بصفة الحیوة الا تراه
کیف خلقه علی صورته ای صفته لانه من روحه الذی هو نفس هویته کما عرفت
ولما کانت نشاته من هذه الارکان الاربعة المسماة فی جسده اخلاطا حدث
عن نفخه ای عن نفخ الحق فیه اشتعال بما فی جسده ای بسبب ما فی جسده
من الرطوبة التی هی کالدهن للسراج فکان روح الانسان الحاصل من نفخه نارا
لاجل نشاته العنصریة ولهذا ما کلم الله موسی الا فی صورة النار وجعل حاجته
فیها فلو کانت نشاته طبیعیة غیر عنصریة کنشاة الملائکة السماویة لکان روحه
نورا ای ظاهرا فی الصورة النوریة لا الصورة الناریة وکنی عنه ای عن الروح و
افاضته علی البدن الانسانی بالنفخ یشیر الی انه من نفس الرحمن فان النفخ لا یکون الا
من النفس فانه بهذا النفس الذی هو النفخة ظهر عینه ای عین الروح فی الخارج
وباستعداد المنفوخ فیه یعنی البدن کان الاشتعال نارا لا نورا لانه عنصری لا
طبیعی نوری فبطن ای استتر نفس الحق فیما کان به الانسان انسانا یعنی الصورة
البدنیة الانسانیة ثم اشتق له شخصا علی صورته سماه امراة فظهرت بصورته
فحنت الیها حنین الشئ الی نفسه وحنت الیه حنین الشئ الی وطنه الذی کانت
فیه قبل اشتقاقها وخروجها منه فحبب الیه النساء فان الله تعالی احب من خلقه علی

صورته واسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم
الطبيعية الغير العنصرية فمن هناك اي من مقام ان المرأة على صورة الرجل كما ان
الرجل على صورة ربه وقعت المناسبة بين المرأة والرجل في كون كل منهما صورة
لأصله والصورة اعظم مناسبة اي بين الاصل وبين ما هي صورة له وهي بالجر
على الاضافة بقرينة ما عطف عليه اعني قوله واجلها واكملها فانها اي الصورة زوجت
اي شفعت بوجودها وجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته
زوجا فظهرت الثلثة التي هي الفردية الاولى حق ورجل وامرأة فحن الرجل الى
ربه الذي هو اصله الذي احبه لانه على صورته حنين المرأة اليه اي الى الرجل
الذي كانت المرأة على صورته فحبب اليه ربه النساء اللائي على صورته كما احب
الله من هو على صورته فما وقع الحب من الرجل الا لمن تكون عنه اعني المرأة و
قد كان حبها اي حب الرجل لمن تكون الرجل منه وهو الحق الذي خلق الرجل على
صورته فلهذا قال حبب ولم يقل احببت حكاية من نفسه لتعلق حبه بربه
الذي هو على صورته في كل صفة حتى في محبته لامرأته التي هي على صورته فانه
احبها بحب الله اياه فيتخلق بحب الله اياه في حبه لها تخلقا الهيا فان كلا من الحنين
حب من ذي الصورة الى الصورة فيكون منشأ حبه هو هذا التخلق فلا يكون مسندا
الى نفسه فلذلك جاء بصيغة حبب على البناء المفعول ولم يسنده الى نفسه و
لما احب الرجل المرأة طلب الوصلة اي غاية الوصلة التي تكون في المحبة فلم يكن
في صورة النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اي المجامعة مع المرأة ولهذا
تعم الشهوة اجزاءه كلها ولذلك اي لعموم الشهوة اجزاءه امر بالاغتسال منه اي
من النكاح وكذا الحال في المرأة ايضا فعمت الطهارة اجزاء كل منهما كما عم الرجل
الفناء فيها والمرأة الفناء فيه عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده ان

يعتقد انه يلتذ بغيره وانما قال ان يعتقد لان الغيرة انما هى على هذا الاعتقاد
ولا التذاذ بغيره فى الواقع وهذا الاعتقاد انما هو من شان المحجوبين فان العارف
يعتقد حال التذاذه بها انه يلتذ بالحق الظاهر فيها لا بالغير فطهره بالغسل ليرجع اى
العبد عن هذا الاعتقاد بالنظر اى الى النظر اليه اى الى الحق ومشاهدته والالتذاذ
به فيمن فنى فيه يعنى المرأة اذ لا يكون فى الواقع الا ذلك اى الالتذاذ بالحق لا بالغير
فاذا شاهد الرجل الحق فى المرأة من حيث صدورها عن الرجل كان شهوده فى
المنفعل عن الرجل وهو المرأة واذا شاهده اى الرجل الحق فى نفسه من حيث ظهور
المرأة عنه اى عن الرجل شاهده فى فاعل وهو الرجل وهذا ان الشهودان انما
كان للرجل مع استحضاره صورة ما تكون عنه واما اذا شاهده من غير استحضار
صورة ما تكون عنه يعنى المرأة فما كان شهوده الا فى منفعل عن الحق بلا واسطة
هو نفسه فلا شك ان هذه الشهودات الثلثة منفصل بعضها عن بعض من غير لزوم
اتصال ومعية بينها فشهوده اى شهود الرجل الحق فى المرأة حين المواقعة اتم واكمل
من هذه الشهودات لانه اى الرجل يشاهد الحق فيها من حيث هو فاعل ومنفعل
معا من غير انفصال بينهما اما مشاهدة الحق فيها من حيث هو فاعل فلانها تؤثر
فى نفس الرجل بتهييج الشهوة فيه واما مشاهدته فيها من حيث هو منفعل فمن
حيث تأثرها عنه حين المواقعة ولا يشاهد الرجل الحق من نفسه الا من حيث
هو منفعل خاصة اى بلا معية مشاهدته من حيث هو فاعل وذلك اذا شاهده
من غير استحضار ما تكون عنه او من حيث هو فاعل خاصة اى بلا معية مشاهدته
من حيث هو منفعل وذلك اذا شاهده من حيث ظهور المرأة عنه وانما ترك
هذا الشق لانه يعلم بالمقايسة فان قلت اذا شاهد الرجل الحق فى نفسه من
حيث انه فاعل مؤثر فى المرأة يمكن ان يشاهده فى نفسه من حيث انه متأثر عن

المرأة ايضاً فكيف يكون شهوده فى المرأة اتم واكمل قلنا شهوده فى المرأة وان لم يكن اتم
واكمل كماً لكنه اتم واكمل كيفاً لانه لا فناء له فى شهوده فى نفسه كما هو فى شهوده فى المرأة
على ما لا يخفى فلهذا احب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن اذ لا
يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً فان الله بالذات غنى عن العالمين لاعلاقة بينه
وبين شئ اصلاً لا بالشهود ولا بغيره واذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعاً ولم تكن
الشهادة اى الشهود الا فى مادة فشهود الحق فى النساء عند المواقعة اعظم شهود و
اكمله واعظم الوصلة بين الرجل والمرأة فى وجودهما الجسمانى النكاح يعنى المواقعة
وهو نظير التوجه الالهى على من خلقه على صورته ليخلفه اى بصير خليفة لتريٰ
فيه صورته باعتبار التعين بل نفسه باعتبار عينه المطلقة فسواه وعدله و
نفخ فيه من روحه الذى هو نفسه فظاهره اے ظاهر ما سواه وهو صورته خلق
وباطنه وهو عينه المطلق حق ولهذا اى لكون باطنه حقاً وصفه اى وسمه بالتدبير
لهذا الهيكل الجسمانى فانه اى الحق تعالےٰ به اے بالباطن يدبر الامر من السماء
وهو العلو الى الارض وهو اسفل سافلين لانها اسفل الاركان كلها وسماهن بالنساء
وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك اے لكونهن مسماة بالنساء قال عليه السلام
حبب الىّ من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المرأة فراعى تاخرهن فى الوجود عنه اے
عن الرجل فان النساءة هے التاخير قال الله تعالےٰ انما النسى اے التاخير
زيادة فى الكفر وذلك لان الكفار ما كانوا يصبرون عن القتل والنهب والفساد
الى ان تخرج الاشهر الحرم وكانوا يؤخرون الحرمة التى فيها الى اشهر اخر ويقاتلون
فيها والبيع بنسيئة يقول بتاخير فلذلك اے لكون النساء دالاً على التاخير ذكر النساء
لا المرأة فما احبهن الا بالمرتبة اے الا بسبب مرتبتهن التى هى تاخرعن الرجال و
لذلك تراهن مغلوبة تحت حكمهم والا بسبب انهن محل الانفعال والتاثر من

الرجل فاحبهن للالتذاذ بالتاثیر فیهن وبظهور الاثار منهن کالاولاد فهن اله
ای للرجل کالطبیعة للحق التی فتح فیها صور العالم بالتوجه الارادی والامر الالهی
الذی هو نکاح ای صورته نکاح وموافقه بین الذکر والانثی فی عالم الصور العنصریة
فاذا تعلق الامر الالهی بوجود ولد فی العالم العنصری ظهر بصورة النکاح والوقاع
بین الذکر والانثی ویترتب علیه الولد وکذلک الامر الالهی هو همة وتوجه فی عالم
الارواح النوریة فاذا تعلق الامر الالهی بصدور نتیجة من الارواح النوریة ظهر
تصورهم بهم وتوجهاتهم الی صدورها وکذا الامر الالهی ترتیب مقدمات فی علم
المعانی للانتاج فاذا تعلق الامر الالهی بحصول صورة علمیة نظریة فی ذهن احد
ظهر بصورة ترتیب المقدمات المنتجة لها وکل ذلک نکاح الفردیة الاولی وصورة
جمعیتها وهی الذات الاحدیة والاسماء الالهیة والطبیعة الکلیة وذلک النکاح هو
الساری فی کل وجه من هذه الوجوه الثلثة فمن احب النساء علی هذا الحد
الذی ذکرنا من العلم والمعرفة فهو ای حبه حب الهی ومن احبهن علی جهة الشهوة
الطبیعیة الخاصة نقصه علم هذه الشهوة فکان صورة بلا روح عنده وان کانت
تلک الصورة فی نفس الامر ذات روح ولکنها ای لکن روح تلک الصورة غیر
مشهودة ای غیر معلومة لمن جاء امرأته او انثی غیرها من السراری حیث کانت
لمجرد الالتذاذ ولکن لا یدری لمن ذلک الالتذاذ فی مظهر الرجل وممن ذلک الالتذاذ
فی مظهر المرأة فجهل من نفسه ما جهل الغیر منه من الملتذ والملتذ به ما دام
لم یسمه هو للغیر بلسانه حتی یعلم علی البناء للفاعل والضمیر للغیر او علی البناء
للمفعول والضمیر لما یجهل والحاصل ان العارف بمحل الالتذاذ یظهر ذلک عند نفسه
ویظهر للغیر والجاهل به یخفی عنده ذلک ویخفی للغیر وان کان الالتذاذ بنفسه
ظاهراً له ولغیره کما قال بعضهم شعر صح عند الناس انی عاشق غیر ان لم یعرفوا عشقی لمن

كذلك هذا اى الرجل الجاهل احب الالتذاذ فاحب المحل الذى يكون الالتذاذ فيه
وهو المرأة ولكن غاب عنه روح المسئلة فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان
كاملا وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق
على الصورة عن درجة من انشأه على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة
الرفيعة التى تميز الحق تعالى بها عنه اى عن المخلوق على الصورة وقوله بها بدل
من تلك اى تلك الدرجة الرفيعة كان الحق تعالى غنيا عن العلمين وفاعلا اولا فان الصورة
اى المخلوق على الصورة فاعل ثان اى فى المرتبة الثانية باعتبار مظهريته لفعل الحق
فما له اى للمخلوق على الصورة الاولية التى للحق فتميزت الاعيان الوجودية بعضها
عن بعض حقا كان او خلقا بالمراتب فاعطى كل شئ خلقه كما اعطى كل ذى حق من
اصحاب المراتب حقه كل عارف فلهذا اى لاعطاء كل ذى حق حقه كان حب النساء
لمحمد صلى الله عليه عن تحبب الهى لا عن محبة نفسانية شهوانية لان حقه الذى
يستحقه كان ذلك التحبب لا هذه المحبة وان الله تعالى اعطى كل شئ خلقه وهو
اى ما اعطاه كل شئ عين حقه اى حق ذلك الشئ فما اعطاه اى الله ذلك الشئ الا
بالاستحقاق الذى استحقه بمسماه اى بذاته يعنى بذات ذلك الشئ المستحق
وانما قدم النساء فى الحديث المذكور لانهن محل الانفعال كالطبيعة لاجرم تقدمت
فى الذكر كما تقدمت الطبيعة بالذات على من وجد منها بالصورة اى بصورته
المعينة التى استحقها وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه فيه
انفتحت صور العالم الجسمانى اعلاه واسفله لكن لا لنفسه بل لسريان النفخة اى
النفس الرحمانى اولا فى الجوهر الهيولانى القابل للصور الجسمانية فى عالم الاجرام خاصة
دون عالم الارواح والاعراض وانفتاح تلك الصور فيه ثانيا واما سريانها لوجود
الارواح النورية فلا يكون الا بواسطة سريانها فى الطبيعة الجوهرية السارية فى الجواهر

الروحانية كلها وفي الاعراض الا بواسطة الطبيعة العرضية التي هي جنس للاعراض و
هذا بخلاف ما عليه الحكماء من ان الطبيعة العرضية ليست جنسا لما تحتها من
الاعراض ذاتيا لها كالطبيعة الجوهرية بل امر عارض فذلك السريان لوجود الارواح
والاعراض سريان آخر مغائر لسريانها في الهيولى الجسمانية ثم انه عليه السلام
غلب في هذا الخبر التانيث على التذكير لانه قصد التهمم اى الاهتمام بالنساء فقال
ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران اذ فيها ذكر النساء وفيها ذكر الطيب
فالواو في وفيها للعطف على مقدر وهو اي الطيب مذكر وعادة العرب ان تغلب
التذكير على التانيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير
وان كان واحدا على التانيث وان كن جماعة وهو عربي فراعى صلى الله عليه وسلم
المعنى الذي قصد به اى بالتغليب ذلك المعنى هو التهمم بالنساء بترجيح التانيث
على التذكير وذلك التهمم انما هو في التحبب اى فيما يحبب اليه عليه السلام
مالم يكن يؤثر هو عليه السلام بنفسه حبه وهو النساء وحاصله انه عليه السلام
راعى التهمم بالنساء فيما يحبب اليه بناء على اصل الهي من غير ان يؤثر هو بنفسه حبهن
فما في قوله مالم يكن موصولة وهي فاعل التحبب فعلمه الله مالم يكن يعلم هو
بنفسه وهو المعنى الباعث على تغليب التانيث على التذكير خلاف ما جرت به
عادة العرب وكان فضل الله عليه عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث
بغيرها فما اعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه صلى
الله عليه وسلم تنبيها بلسان الاشارة على ان الخاتمة نظيرة السابقة الازلية
جعل الخاتمة في الحديث المذكور نظيرة الاولى في التانيث وادرج بينهما التذكير
فبدا بالنساء وختم بالصلوة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اى كالنبي
صلى الله عليه وسلم في وجوده فان الرجل مدرج بين ذات ظهر هو اى ذلك الرجل

عنها وبين امراة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين تانيث ذاتى وتانيث حقيقى والصلوة
تانيث غير حقيقى والطيب مذكر بينهما كادم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء
الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة كالعلم والارادة والقدرة فمؤنثة ايضا وان
شئت قلت القدرة فمؤنثة ايضا فكن على اى مذهب شئت فانك لا تجد الا
التانيث يتقدم حتى عند اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة فى وجود العالم و
هم الحكماء وفى التعبير عنهم باصحاب العلة ايهام لطيف والعلة مؤنثة واما حكمة
جعل الطيب مما حبب اليه صلى الله عليه وسلم وجعله بعد النساء فى الذكر
مبنيا عن تاخيره عنها فى الرتبة اما الاول فلما فى النساء من روائح التكوين
متضاعفة اى تكوين الله اياها فى انفسها وتكوين الاولاد منها وفيها مرتبة بعد
مرتبة واما روائح فالنفحات الجودية والانفاس الرحمانية الوجودية التى تشم
منها من حيث انفسها ومن حيث اولادها الذين منهم الطيبون والطيبات
فكما وجدت النساء بمقتضى قوله حبب الى النساء مرتبة المحبوبية له صلى الله
عليه وسلم كذلك الروائح الطيبة الفائحة منهن عند لقائها وعناقها صارت
محبوبة له صلى الله عليه وسلم فان اطيب الطيب عناق الحبيب اى ما يشم عنا قه
كذا قالوا فى المثل السائر وحيث حبب اليه تلك الروائح بتبعية النساء حبب
اليه كل طيب يكون وراءها لانه صورتها واما الثانى فلان النساء فى اصل جبلتهن
للقابلية والانفعال عما فوقهن والنبى صلى الله عليه وسلم لما خلق عبدا بالاصالة لم
اى منفعلا متاثرا عن سيده ومولاه فى اصل جبلته لم يرفع راسه قط الى
السيادة التى هى الظهور بالفعل والتاثير بل لم يزل ساجدا على جهة عبوديته
واقفا مع كونه منفعلا غير متبا وزعنه اصلا حتى كون الله عنه ما كون فاعطاه تمة
الفاعلية والتاثير فى عالم الانفاس حتى اتى بجوامع الكلم التى هى الاعراف الطيبة

المتاخرة عن مرتبة عبدیته فحبب الیه الطیب فلذلك ای ترتب الاعراف الطیبة
المترتبة علی رتبة فاعلیته المتاخرة عن جهة عبودیته التی هی القابلیة والانفعال
جعله ای الطیب بعد النساء الذی هو صورة تلك القابلیة والانفعال قراعی
صلی الله علیه وسلم فی هذا الحدیث الدرجات التی للحق سبحانه فی قوله رفیع
الدرجات ذو العرش والعرش اشارة الی النفس الرحمانی المعبر عنه بالطبیعة
الکلیة لاستوائه ای لاستواء الحق علیه باسمه الرحمن فلا یبقی فیمن جری علیه
ذلك العرش من الصور الجسمانیة والجسدانیة والروحانیة والمعانی الاسمائیة
الالهیة والحقائق الکونیة المسماة بالاعیان الثابتة من لاتصیبه الرحمة الالهیة وهو
مایدل علیه قوله تعالی ورحمتی وسعت کل شیئ والعرش الذی هو النفس الرحمانی
ایضا وسع کل شیئ والمستوی علیه الاسم الرحمن فبحقیقته ای بحقیقة العرش او
بحقیقة الاسم الرحمن المستوی علیه یکون سریان الرحمة فی العالم کما بیناه فی غیر
موضع من هذا الکتاب ومن الفتوح المکی وقد جعل الطیب الحق تعالی واستعمله
فی هذا الالتحام النکاحی المعلوم لکل واحد فی براءة عایشة رضی الله عنها فقال الخبیثات
للخبیثین والخبیثون للخبیثات والطیبات للطیبین والطیبون للطیبات اولیك
مبرؤن مما یقولون فی شانهم من الخیانة التی قد نسبوها الیهم فجعل روایحهم
ای اقوالهم الدالة علی احوالهم طیبة ای مبراة عن النقص والخبث لان
القول نفس وهو عین الرائحة فیخرج بالطیب وبالخبیث علی حسب مایظهر
به من الدلالة علی اعیان الموجودات واحوالها فی صورة النطق صدقا کان او کذبا
لکن من حیث هو الهی منسوب الی الله بالاصالة کله طیب فهو بهذا الاعتبار طیب و
من حیث مایحمد بعضه ویذم بعضه لانتسابه الینا فهو طیب وخبیث فقال صلی
الله علیه وسلم فی خبث الثوم هی شجرة اکره ریحها ولم یقل اکرهها فالعین لاتکره و

انما يكره ما يظهر منها والكراهة لذلك اى لما يظهر منها اما واقعة عرفا وعادة بان تكون هذه الكراهة بمجرد الاعتياد ومشاهدة عرف ابناء زمانه من غير ملاحظة غرض صحيح كما هو المشاهد من تلبس اهل كل بلد بنوع من اللباس يكره غيره او بعدم ملائمة طبع اى بسبب عدم ملائمته لطبع الكاره كالاعمال البدنية التى يكرهها لما فى طبعه وجبلته من الكسل والبطالة او بسبب عدم ملائمة غرض بان لا يكون موافقا لغرض الكاره كالحريص على اكتساب طلب المال والجاه فانه يكره كل امر يعوقه عن ذلك الاكتساب او بسبب عدم ملايمة شرع اى حكم شرعى كبعض المنكرات الشرعية التى يكرهها الشرع كانها موافقة لطبعه او نقص عن كمال مطلوب عطف على عدم ملايمة طبع اى او يكون مبدا الكراهة بسبب نقص المكروه من الكمال المطلوب منه كما يكره بعضنا بعضا الجهل وعدم اتصافه بالاخلاق المرضية والافعال الحسنة وما ثم شئ يكون سببا للكراهة غير ما ذكرناه من الاسباب الخمسة ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه الطيب دون الخبيث تحببا الهيا لا حبا طبيعيا ووصف النبى صلى الله عليه وسلم الملئكة بانها تتاذى بالروائح الخبيثة وهذا مبدا كراهتهم الانسان لما فى هذه النشاة العنصرية الانسانية من التعفين فانه مخلوق من صلصال وهو الطين الجاف المنتن من حماء وهو الطين الاسود المنتن مسنون اى متغير الريح فتكرهه الملئكة بالذات لصفاء روحانيتها عن الامور المذكورة ولذلك امرنا بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء واستعمال الروائح الطيبة لتحصل المناسبة بيننا وبين الملائكة فنلحق بالطيبين و ذلك لتضرر الامور المتقابلة بعضنا ببعض كما ان مزاج الجعل يتضرر برايحة الورد وهى من الروائح الطيبة عند الانسان فليس الورد اى ريحه عند الجعل بريح طيبة ومن كان على مثل هذا المزاج الجعلى صورة فى الامور الحسية الجسمانية ومعنى فى

المكاره العقلية الروحانية اضرّ به الحق اذا سمعه كما اضرّ بالجعل رائحة الورد وسر
بالباطل سرور الجعل بالرائحة الخبيثة والذى يدل على ذلك هو قوله تعالى والذين
امنوا بالباطل وكفروا بالله ووصفهم بالخسران فقال اولئك هم الخاسرون الذين
خسروا انفسهم فانه من لم يدرك الطيب مميزا اياه من الخبيث فلا ادراك له فما
حبب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتحبب الالهى دون التحبب الطبيعى الا
الطيب من كل شيء وما ثمّ اى فى الوجود الا هو اى الطيب وهل يتصور ان يكون
فى العالم مزاج لا يجد الا الطيب من كل شئ ولا يعرف الخبيث ام لا قلنا هذا لا يكون
فانا ما وجدناه فى الاصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب
وليس الخبيث الا ما يكره ولا الطيب الا ما يحب والعالم صورة الحق والانسان على
الصورتين صورة الحق وصورة الخلق فلا يكون ثمّ مزاج لا يدرك الا الامر الواحد
من كل شئ بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث اذ لا خبيث الا وله نصيب
من الطيب ولو بالنسبة الى بعض الامزجة مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير
الذوق فيشغله ادراك الطيب منه عن الاحساس بخبثه هذا قد يكون واما رفع
الخبيث من العالم اى من الكون فانه لا يصح ورحمة الله حاصلة ظاهرة فى الخبيث
والطيب على سواء والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث فما ثمّ شيء
طيب الا وهو من وجه فى حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس كما مرّ انفا واما
الثالث الذى كملت به الفردية فالصلوة فقال وجعلت قرة عينى فى الصلوة لانها
اى الصلوة اذا وقعت على وجه الكمال كما قال على رضى لم اعبد ربا لم اره مشاهدة
المحبوب تقر عين المحب وذلك اى كونها مشاهدة لانها مناجاة بين الله وبين عبده
ولا بد فى المناجاة من مشاهدة كل من طرفى المناجاة للاخر ولان المناجاة ذكر و
المناجى ذاكر والذاكر جليس المذكور والجليس يشاهد الجليس وكون المناجاة بين

الله وبين عبده لكون الذكر بينهما كما قال تعالى فاذكروني اذكركم وهي اى الصلوة عبادة
مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح
عن الله تعالى انه قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي
ولعبدي ما سأل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي يقول العبد
الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي
يقول العبد مالك يوم الدين فيقول الله مجدني عبدي وفوض الي عبدي فهذا النصف كله
لله تعالى خالص ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي
ولعبدي ما سأل فاوقع الاشتراك في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل فخلص
هؤلاء لعبده كما خلص الاولى له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن
لم يقرأها فما صلى الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده ولما كانت اى الصلوة مناجاة كما قال عليه
الصلوة والسلام المصلي يناجي ربه فهي اى الصلوة ذكر الحق سبحانه لانه لابد في مناجاة الحق
من ذكره ولو بمجرد خطوره وحضوره في القلب ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق
فانه صح في الخبر الالهي انه قال تعالى انا جليس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى
جليسه فهذه الصلوة مشاهدة عيانية روحانية في المقام الجمعي ورؤية عينية بصرية
في المظاهر الفرقية فان لم يكن ذا بصر لم يره فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق بهذه
الرؤية في هذه الصلوة ام لا فان لم يره فليعبده بالايمان كانه يراه وهو المسمى بالاحسان
وهو دون المشاهدة واعلى من الايمان الغيبي لانه شبيه بالرؤية وهو الصورة الخيالية
فيتخيله في قبلته عند مناجاته ويلقي السمع لما يرد به الباء للتعدية اى لما ورد عليه الحق
من الواردات الروحانية والمعاني الغيبية فان كان اماما لعالمه الخاص به من الاشخاص
المشاركين له في هذه العالم في الصلوة والملائكة المصلين معه ان لم يكن اماما لعالمه

الخاص به فان کل مصل فهو امام بلا شك فان الملئکة تصلی خلف العبد اذا صلی وحده کما ورد
فی الخبر فقد حصل له رتبة الرسول فی الصلوة فان الامامة للناس من مراتب الرسالة وقوله فقد حصل
لجواب الشرط والصلوة هی النیابة عن الله اذا قال المصلی نیابة عن الله سمع الله لمن حمده فیخبر نفسه
ومن خلفه بان الله قد سمع ای قبل حمد من حمده فتقول الملئکة والحاضرون ای مع الحاضرین
ربنا ولك الحمد فان الله قال علی لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة والی این
تنتهی بصاحبها فمن لم یحصل درجة الرؤیة فی الصلوة فما بلغ غایتها المطلوبة منها ولا کان له فیها قرة
عین لانه لم یر من یناجیه فان لم یسمع ما یرد به الحق علیه فیها ای فی الصلوة فما هو ممن القی السمع ولا
ومن لم یحضر فیها مع ربه مع کونه لم یسمع ولم یر فلیس بمصل اصلا ولا هو ممن القی السمع وهو شهید وما ثمه
عبادة تمنع من التصرف فی غیرها ما دامت ای ما بقیت وثبتت فما دامت تامة ویحتمل ان تکون
ناقصة والخبر محذوف ای ما دامت کائنة قائمة سوی الصلوة وذکر الله فیها اکبر ما فیها وانما
ثبت الاکبریة لذکر الله فیها لما تشتمل الصلوة علیه من اقوال متعددة وافعال کثیرة مستحقرة
بالنسبة الی ذکره تعالی وقیل معناه ذکر الله اکبر ما فیها بما یشتمل الذکر علیه من الاقوال فی الذکر
اللفظی والافعال فی الذکر الفعلی الذی یتعلق بباقی الجوارح باطنة وظاهرة وقد ذکرنا صفة
الرجل الکامل فی الصلوة فی الفتوحات المکیة فی باب طویل من المجلد الاول کیف یکون ای
کیف ینبغی ان یکون الرجل الکامل فی الصلوة وانما ذکرنا صفة ذلك الرجل لان الله یقول
ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر فینبغی ان نبین المراد بالفحشاء والمنکر حتی یجتنب عنهما
المصلی ویکون من الرجال الکاملین فی صلوتهم فکل امر تغایر الصلوة فاشتغال المصلی بها
حین هو مصل من قبیل الفحشاء والمنکر لانه شرع للمصلی ان لا یتصرف فی غیر هذه العبادة
ما دام فیها وما دام یقال له هو مصل فاذا تصرف فی غیرها علی خلاف ما شرع له فذلك
التصرف منه من قبیل الفحشاء والمنکر وفی الفتوحات ان معناه بحسب الظاهر ان المصلی
ما دام فی الصلوة ما یتمکن من فعل الفحشاء والمنکر بقدرها وبحسب الباطن ان العبادة

الحقيقية تنهى عن الفحشاء والمنكر اللذين هما بمعنى رؤية الغير ورؤية نفس السالك المتوجه الى الله
فان هذا هو الفحشاء والمنكر المنهي عنهما لا غيره ولما كان ذكر الله يحتمل معنيين احدهما ان يكون من
قبيل اضافة المصدر الى المفعول والثاني ان يكون من قبيل اضافته الى الفاعل وقد اشار
فيما سبق الى المعنى الاول اراد ان يشير الى المعنى الثاني فقال ولذكر الله اكبر يعني فيها اى الذكر الذى
يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله وفي الثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها اى في الصلوة
لان الكبرياء اى العلو لله تعالى في ذاته وصفاته وافعاله ولذلك اى لاجل ان المراد بالذكر ذكر الله
لعبده في مقابلة ما يصنع العبد من السؤال والثناء قال تعالى والله يعلم ما تصنعون يعني في
صلوتكم من الاقوال والافعال ثم قال او القى السمع وهو شهيد فالقاء السمع هو لما يكون من ذكر
الله اياه فيها ومن قبيل ذلك المذكور من الحقائق المودعة في الصلوة ان الوجود لما كان من
حركة معقولة لا محسوسة نقلت العالم من العدم اى الثبوت العلمي مع عدم اتصافه بالوجود
العيني الى الوجود العيني عمت الصلوة جميع الحركات الوجودية الطبيعية لا الارادية وهي ثلثة حركة
مستقيمة وهي حال قيام المصلى فانه لا يتحقق القيام الا بالحركة من السفل الى العلو على الاستقامة فالمراد
بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل الى العلو وهو ما يضاد المنكوسة لا المستديرة كما هو مصطلح
الحكيم وحركة افقية وهو حال ركوع المصلى فانه لا يتيسر الا بتحريك راسه نحو الافق وحركة منكوسة
وهي حالة سجوده فانه لا يتحقق الا بالانتكاس فحركة الانسان مستقيمة فانه لا يتحرك بالطبع في نموه
حركة اظهر مما سواها الا على استقامة قامته كانه يصعد راسه الى السماء وحركة الحيوان مما عدا
الانسان افقية فانه يتحرك في نموه حركة اظهر مما سواها نحو الافق وحركة النبات منكوسة فان راس
النبات هو اصله الذى به يتغذى فجعل حركتها منكوسة انما هو بمجرد انتكاس راسه لا انتكاس حركته فان
حركته من السفل الى العلو على ما لا يخفى ولا يبعد ان يقال انتكاس حركته انما هو باعتبار عروقه النابتة
في الارض فله حركتان حركة مستقيمة وحركة منكوسة ولو جعلت الحركة المستقيمة عبارة عن الحركة
من القدم الى الراس والحركة المنكوسة عبارة عن الحركة من الراس الى القدم لاستقام الكلام

من غير تكلف وليس للجماد اذا خلى الطبع من غير ان اخرجه قاسر من حيزها حركة من ذاته ولهذا انحصرت الحركات الطبيعية في الثلث فاذا تحرك حجر مثلا واما بتحريك قاسر له عن حيزه او تحركه الى حيزها بعد ذلك التحريك فانما يتحرك بغيره لا بذاته ثم اعلم ان الحركات الثلث التي للمصلي في صلوته انما هي اشارة الى حركات الوجود الساري في حقايق العالم اما النقلها من العدم الى الوجود وذلك حركة منكوسة من اعلى عليين اعني التعين الاول الى اسفل سافلين اعني وجود الانسان بصورته العنصرية واما ايصالها وارجاعها الى ما انتشاء عنه ولا يتصور ذلك الا في الانسان فان في استعداده الرجوع الى ما ابتدأ عنه وذلك حركة مستقيمة من اسفل سافلين الى اعلى عليين واما الايصال كل حقيقة من الحقايق الافاقية الى كمالها اللائق بها وذلك حركة افقية عرضية لا طولية ولا يبعد ان يجعل قول الشيخ رض وليس للجماد حركة ايماء الى ان القعدة الاخيرة من الصلوة التي لا حركة فيها المنطوية على التشهد اشارة الى اعلى مراتب الشهود الذي هو مستقر الكمل بحيث لا يتحركون عنها ولا يفارقونها ابدا الابدين والله تعالى اعلم واما قوله اي حكمة قوله وجعلت قرة عيني في الصلوة حيث اتى بصيغة الفعل المبني للمفعول ولم ينسب الجعل الى نفسه فان تجلي الحق بفتح الهمزة جواب اما اي الحكمة فيه ان تجلي الحق للمصلي انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلي فانه اي الحق سبحانه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه لم يظهر بها والمراد بها ذكره للعبد بتجليه عليه عند سواله والثناء عليه لامره بالصلوة من غير تجل منه له فلما كان منه ذلك اي ذكره للعبد بالتجلي بطريق الامتنان كانت هذه المشاهدة المترتبة عليه ايضا بطريق الامتنان فقال وجعلت قرة عيني في الصلوة من غير ان يكون لنفسه دخل في هذا الجعل سوى استعداده الراجع الى الفيض الاقدس وليس اي قرة العين الا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين المحب والقرة اما من القر يعني البرد فتكون قرة عين كناية عن المسرة فان عين المسرور تبرد لقرار باطنه وعين المهموم تسخن لاضطراب باطنه واما من القرار فيكون المراد بقرة العين ما تستقر عليه العين ولما كان المشهور ان قرة العين ماخوذة من القر يعني البرد كما ذكرنا اراد رض ان يشير الى جواز اخذها من القرار فانها انسب

بالمقام والطف فقال من لا استقرار فيستقر العين عنده ويثبته فلا تنظر معه الى شيء غيره سواء كانت تلك
الرؤية في شيء من المجالي الصورية كما تجلى لموسى عليه السلام في صورة النار ولنبينا صلى الله عليه وسلم في
صورة شاب امرد وفي غير شيء من تلك المجالي كما في التجليات الذاتية الذوقية المعنوية ولذلك نهى
عن الالتفات في الصلوة فان الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلوة العبد فيحرمه الشيطان
مشاهدة محبوبه في زمان الالتفات بل لو كان الحق محبوب هذا المصلي الملتفت على صيغة
اسم الفاعل ما التفت في صلوته الى غير قبلته بوجهه الباء متعلقة بالالتفات اى ما التفت بوجهه
ولا صرفه الى غير قبلته التي هي مشاهدة محبوبه اذ ليس من شان المحب ان يصرف نظره عن مشاهدة
محبوبه عند تيسرها والانسان وان لم يزل يظهر حاله عند الناس على احسن وجه ويلقي معاذيره
فيما يظهر لديهم من النقائص لكنه يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة
ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه عند ما يظهر
حاله الى الناس لان الشيء اى شيء كان لا يجهل حاله فان حاله له ذوقي اى ادراك حاله له ذوقي
وجداني من نفسه لا حاجة له فيه الى امر خارج عنه فكيف يفارقه وهذا التعميم بناء على ان العلم لازم
للوجود فكل ما اتصف بالوجود اتصف بالعلم لكن بحسب استعداده ثم ان مسمى الصلوة له
قسمة اخرى فالمراد بمسمى الصلوة ما تسمى صلوة فالمعنى المشترك بين الانقسام هو هذا المفهوم
العام كما يقال مسمى العين اى ما يسمى بهذا الاسم اما ذهب وعين جارية او ذات قائمة بنفسها
او غير ذلك وهكذا كل مشترك لفظي يصح انقساما منه بهذا التاويل فانه تعالى امرنا ان نصلي له و
اخبرنا بانه يصلي علينا بقوله هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور فالصلوة
منقسمة بالصلوة منا وبالصلوة منه فاذا كان هو المصلي فانما يصلي باسم الآخر فان المصلي هو
الفرس التابع المتاخر عن المجلي وهو السابق في حلبة السباق فيتاخر اى الحق عن وجود العبد وهو
اى الحق المتاخر عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري ان كان ذا راى وفكر او
بتقليده لغيره ان لم يكن ذا راى وفكر وهو الاله المعتقد ولا شك ان الاعتقاد تابع لوجود المعتقد

فیتأخرعن وجوده ویتنوع الاٰله المعتقد بحسب ما قام بذلک المحل القائم بهذه الصورة الاعتقادیة
بحسب الاستعداد المصور بتنوع الماء مثلاً بحسب ما قام بمحله اعنی الاناء من الاعراض المحسوسة التی
اجلاها اللون کما قال الجنید حین سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون انائه
یعنی حال المعرفة فی مراتبها التقییدیة انما هی بحسب حال العارف فی استعداداتها المتفاوتة
للمعرفة کما ان الماء لا لون له فی حد ذاته ویتلون بالوان ظروفه وان کان ظرفه مما لا لون له فلا یتلون
بلون بل یبقی علی عدم لونیته وهو ای ما قال الجنید رض جواب سادّ ای سدید صائب مستقیم
اخبر عن الامر بما هو علیه فان کان العارف من اصحاب الاعتقادات التقییدیة فکریة کانت او
تقلیدیة فحاله کحال الماء المتلون بلون انائه المتلون وان کان هیولانی الوصف قابلاً لجمیع
صور الاعتقادات تابعاً للتجلیات الالٰهیة الاسمائیة من غیر تقیید ببعضها فحاله ما قیل بقول
لون الماء لون انائه انا الاناء من ماء اناء بلا لون فهذا ای الاٰله المعتقد هو الله الذی یصلی علینا
کما جاء فی الآیة المذکورة ای یتجلی علینا بصورة اسم الآخر واذا صلینا نحن کان لنا الاسم
الآخر وهو الاول فکنا فیها ای فی مقام صلوتنا له متأخرین عنه کما ذکرناه فی حال من له هذا الاسم
وهو الاٰله المعتقد الذی له الاسم الآخر فکما ان فی صورة صلوته علینا له الاسم الآخر ولنا الاسم
الاول کذلک یکون فی صلوتنا له الاسم الآخر وله الاسم الاول فنکون نحن عنده بحسب
حالنا ای بحسب احوالنا التی نتحول فیها بحسب تقلبه فی الشئون والافعال فلا ینظر الحق
الینا ای لا یتجلی علینا الا بصورة ما جئناه بها فی کل لحظة ولمحة من تلک الاحوال التابعة لتقلبه فی
شئونه وافعاله فباعتبار هذه التبعیة نحن مصلون له متأخرون عنه وباعتبار تجلیه علینا
بحسب استعداداتنا هو مصل علینا فان المصلی هو المتأخر عن السابق فی الحلبة فیصح التعبیر به
عن کل من الحق والعبد والحاصل ان للحق سبحانه تجلیین احدهما تجلیه بصور استعدادات
العبد من حیث تقلبه فی الشئون والافعال فاستعدادات العبد فی هذا التجلی تابعة لتقلبه فی
الشئون والافعال والثانی تجلیه علیه بحسب تلک الاستعدادات فهو سبحانه فی هذا التجلی تابع

للاستعدادات فبالاعتبار الاول نحن نصلي له وبالاعتبار الثاني هو يصلي علينا وبالنظر الى
هذين الاعتبارين حمل صاحب اللمعات قول الجنيد تارة على معنى لون المحبوب لون محبه و
تارة على معنى لون المحب لون محبوبه وقوله تعالى كل قد علم صلوته وتسبيحه اي كل منا ومن الحق فالعبد
علم صلوته اي رتبته في التاخر لعبادة ربه وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده
الفطري الاصلي فان اصل الاستعداد انما يعطي التنزيه وكذلك الحق علم صلوته اي رتبته تاخره
عن العبد فيما ذكرنا وتسبيحه اي تطهيره العبد عن دنس النقائص الامكانية فما من شيء الا وهو
يسبح بحمد ربه الحليم اي المتنازل الى رتبة من هو دونه وهذا التنزل هو ظهوره بصور الاشياء
لاظهار كمالاته فهو ناظر الى الحمد الغفور اي الساتر هذا التنزل كما هو مقتضى التنزيه التسبيح لذلك
اي لعموم تسبيح كل شيء لا نفقه تسبيحه افراد العالم على التفصيل احدا واحدا لانا لا نقدر على الاطلاع
على تفاصيل الوجود واسرارها بل لا نفقه على سبيل التفصيل الا تسبيح بعضها واما تسبيح الكل فلا نفقه
الا على سبيل الاجمال هذا كله في التسبيح الحمد الذي في مرتبة صلوة العبد فالمصلي والمسبح
والحامد في هذه المرتبة هو العبد وثم مرتبة اخرى وهي مرتبة صلوة الحق على العبد فالمصلي والمسبح
والحامد في هذه المرتبة هو الحق وحينئذ يعود الضمير الى العبد المسبح على انه لسان من السنة الحق
يسبح ويحمد به فيها اي في تلك المرتبة وذلك الضمير هو الضمير المجرور الذي في قوله وان من شيء الا يسبح
بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده يعود الى الشيء اي يسبح بالثناء الذي يكون
عليه فان الحمد هو الثناء وثناء الحق على الشيء بما هو عليه مما يثني به عليه ثناء الحق على نفسه فان العبد
مصنوع له تعالى وثناء الصنع راجع الى الصانع كما قلناه في المعتقد انما يثني في صلوته التي هي
صلوة العبد للحق على الاله المجعول الذي في معتقده فيربطه بنفسه ربط العبد بالاله الغير المجعول
ولكن ما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح الصانع
بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها والمدح والذم راجعان اليهما واثر له
المعتقد مصنوع للناظر فيه ان كان ذا نظر واما المقلد فهو انما يقلد ذا النظر فالمقلد مصنوع

الناظر فيه فهو صنعته المعمولة له فثناؤه على ما اعتقده ثناء على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره فانه على
خلاف ما صنعه ولو انصف انصاف عارف بالامر لم يكن له ذلك الذم لمعتقد غيره الا ان صاحب
هذا المعبود الخاص جاهل لا انصاف له بلا شك في ذلك الحضرة الحق في صورة اعتقاده
المعمولة له لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله الجامع بجميع الاسماء بحقيقته المطلقة الجمعية الاحدية
اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة
قال رضي الله عنه عقد الخلائق في الاله عقائدا وانا شهدت جميع ما اعتقدوه وكل معتقد
فهو ظان ظنا غير مطابق للواقع باعتبار حصره في صورة معتقده وان كان صادقا باعتبار انه
من صورته فهو ليس بعالم بالامر على ما هو عليه ولذلك اي لاجل ان كل معتقد ظان قال
تعالى انا عند ظن عبدي بي اي لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء الامر على ما هو
عليه اطلق وشاهد الحق في جميع الصور الاعتقادية وغيرها وان شاء قيد ببعضها على ما هو
عند اصحاب النظر والتقليد فاله المعتقدات اي الاله الذي خاصة من الصور المعتقدة
بالنسبة الى كل معتقد تاخذه الحدود وهو الاله الذي وسعه قلب عبده فان الاله
المطلق من حيث اطلاقه لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين نفسه فالوجود كله عينه ونفسه و
الشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا انه لا يسعها فافهم فان ذلك معنى اطلاقه الذاتي وهذا هو القول
الحق الذي لا سبيل اليه الا لمن خلص من التقيد بالاعتقادات الجزئية الفكرية والتقليدية
والله يقول الحق بلسان العبد وهو يهدي السبيل اليه بنصب الدليل عليه قال مؤلفه رحمة
الله عليه لقد وفق للفراغ عن فك ختام هذه الفصوص وكشف ابهام هذه النصوص العبد
المتذلل بالشخوص بين يدي عموم اهل الخصوص عبد الرحمن بن احمد الجامي تجاوز الله سبحانه عن مزال
اقدامه ومزالق اقلامه غرة جمادى الاولى المنتظمة في سلك شهور سنة ست وتسعين وثمان مائة

والله اعلم